ganz1912

FRIEDRICH ENGELS
GEORGUI PLEJANOV

LUDWIG FEUERBACH Y EL FIN DE LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA

NOTAS AL LUDWIG FEUERBACH

Cuadernos de Pasado y Presente

PyP

59

LUDWIG FEUERBACH Y EL FIN DE LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA

Friedrich Engels
Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana

Fragmento sobre Feuerbach no publicado (1866)

Karl Marx
Tesis sobre Feuerbach

Cartas filosóficas de Friedrich Engels

Georgui Plejánov
Notas y advertencia a la traducción rusa del libro de Engels Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana

ganz1912

118

Friedrich Engels

Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana

Georgui Plejánov

Notas y advertencias a la traducción rusa del libro de Engels Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana

Cuadernos de Pasado y Presente/59
Córdoba

Publicación periódica mensual
Director: **José Aricó**
Serie: Problemas del marxismo

Nº Editorial: 195

Tapa: Miguel De Lorenzi

Primera edición en español: mayo 1975
© Cuadernos de Pasado y Presente
Distribuido por Siglo XXI Argentina Editores S. A.
Córdoba 2064, Buenos Aires, Argentina

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina
Printed in Argentina

ganz1912

I

En la literatura marxista existe un *problema Engels* que ha girado fundamentalmente en torno al problema de la dialéctica, reprimiendo así, mediante un desplazamiento de la problemática, su materialismo, que es inescindible de su *práctica política* y del descentramiento de las prácticas. Contrariamente a lo que ciertas corrientes marxistas sostienen, lo propio del marxismo no consiste en afirmar la especificidad *cerrada* de las instancias productos de prácticas determinadas, sino haber realizado, mediante un nuevo tipo de práctica (revolucionaria), el tratamiento constante de las especificidades canonizadas por la tradición burguesa.

En general se culpa a Engels, considerándoselo como *filósofo*, de haber extrapolado la dialéctica propia del orden humano al orden de la naturaleza, cayendo de esta manera en lo que Sartre denomina su "idealismo dogmático". (Véase su *Crítica de la razón dialéctica*, I, p. 195.)

Ya en 1932, con un lenguaje mucho más cauto, Georges Bataille y Raymond Queneau señalaban que el esfuerzo de Engels por fundar una dialéctica de la naturaleza (esfuerzo que según estos autores habría fracasado) fue "injustificadamente" abandonado con posterioridad. El texto clave donde Engels habría reconocido el fracaso de su intento sería el segundo prólogo (setiembre de 1885) al *Anti-Dühring*. "Si una parte del *Anti-Dühring* es criticable es aquella donde figuran los ejemplos de la «negación de la negación», las historias del grano de cebada, de la mariposa y de las capas geológicas. La insuficiencia de esta parte es tanto más lamentable por cuanto sin esta «negación de la negación» la dialéctica pierde su valor práctico en el terreno social." Sin embargo esta "ley de la naturaleza" es abandonada en el segundo prólogo, ya no se la considera "lo esencial de la

concepción dialéctica de la naturaleza". Se afirma, en cambio, que "son los contrarios opuestos como dos polos considerados como irreconciliables, son las líneas divisorias y los criterios de clases fijados arbitrariamente, los que han dado a la ciencia moderna de la naturaleza su carácter limitado y metafísico. Reconocer que esos contrarios y esas diferencias se encuentran sin duda en la naturaleza, pero que sólo tienen un valor relativo, que dicha rigidez y valor absoluto sólo son introducidos en la naturaleza por nuestra reflexión, reconocer esto es lo esencial de la concepción dialéctica de la naturaleza". En resumen, para estos autores, Engels, después de 8 años de estudios de las ciencias naturales, habría abandonado o, al menos, dejado en suspenso, su proyecto de fundar una dialéctica de la naturaleza a la manera expuesta en el *Anti-Dühring*. Los mismos terminan su artículo sosteniendo que lo esencial de la dialéctica pertenece al orden histórico.

Sartre, en el libro citado, sostiene que "El principio absoluto de que «la naturaleza es dialéctica» hoy por hoy no es, por el contrario, susceptible de ninguna verificación. Si se declara que un conjunto de leyes establecidas por los sabios *representa* a cierto movimiento dialéctico *en los objetos de esas leyes*, no se tiene ningún medio válido de probarlo." Y en una nota al pie de página aclara: "Todas estas indicaciones, como bien se entiende, sólo se aplican a la dialéctica tomada como ley abstracta y universal de la Naturaleza. Veremos, por el contrario, que la dialéctica, cuando se trata de la historia humana, conserva todo su valor *heurístico*." (p. 175.) Un poco más adelante, después de citar el párrafo donde Engels menciona las "leyes más generales de la historia natural y de la historia social", Sartre critica el uso del concepto "deducir" ("¿cómo se deducirían unas leyes universales de un conjunto de leyes particulares?"), afirmando que se trata en realidad de una inducción. En conclusión, en la naturaleza sólo se encuentra la dialéctica que previamente se le ha puesto. El reproche que Engels le hace a Hegel de imponer a la materia leyes de pensamiento se vuelve contra él, pues es precisamente lo que hace cuando "obliga a las ciencias a verificar una razón dialéctica que él ha descubierto en el mundo social". Sartre remata su crítica a la dialéctica engelsiana con un final lapidario: "En cuanto a la dialéctica de la naturaleza, se considere como se considere, sólo puede ser el objeto de una hipótesis metafísica" (p. 181).

En un reciente trabajo destinado a revalorizar el pensamiento de Engels, Sebastian Timpanaro enfrenta estas tesis a través de su polémica con uno de los más autorizados críticos de la dialéctica "metafísica" introducida por Engels en el marxismo: Lucio Colletti. Timpanaro señala el antiengelsismo del marxismo occidental, y lo atribuye, en parte, al deseo de estar al día, a la moda, que tienen ciertos marxistas y que los lleva a entrelazar el marxismo con las diversas filosofías burguesas, tales como el bergsonismo, la fenomenología, el neo-positivismo, etc. Esta simbiosis periódica obliga a sacarse de encima a Engels, al que se lo hace cargar con toda la "basura materialista". Según Colletti, por ejemplo, el "materialismo dialéctico" sería un burdo equívoco exclusivo de Engels al que habría sido absolutamente extraño el pensamiento genuino de Marx. El máximo error de Engels habría consistido en la asunción a-crítica de la dialéctica hegeliana. Para Colletti, siempre según Timpanaro, Engels sería hegeliano y Marx kantiano: "¿No dice Marx que lo «dado» es irreductible a la actividad del sujeto pensante, que la «existencia real» comporta un plus «respecto de todo lo que está contenido en el concepto»?"

Los críticos de Engels sostienen que éste se aventuró en una operación útil y negativa cuando, sugestionado por el materialismo vulgar que quería combatir, pretendió, dicen, ampliar a dimensiones "cósmicas" el materialismo histórico de Marx. La oposición a Engels se basa en que a partir del descubrimiento de Marx (de que "los hombres por medio del trabajo entran en relaciones sociales y, a la vez, en relaciones con la naturaleza, por lo tanto no hay conocimiento de la naturaleza si no es en función de la transformación de la naturaleza por el hombre") ya no es posible volver a una filosofía de la "naturaleza en sí". La respuesta de Timpanaro tiene el costado débil de complicar a Marx en el intento de Engels, lo que, por supuesto, no demuestra nada en relación al intento como tal, puesto que si la crítica que comentamos es válida, en tal caso tendría que hacerse extensiva al propio Marx; pero señala correctamente que frente al nuevo materialismo vulgar (científico) Engels se vio llevado, ya no a acentuar el "lado activo" del hombre sino a explicar *qué era* ese lado activo. Es en el desarrollo mecanicista-espiritualista —afirma— de la ciencia de la segunda mitad del siglo pasado, donde hay que buscar "el llamado desarrollo cosmológico" de Engels, el que no

resulta por tanto algo descabellado sino la respuesta a una "necesidad" planteada por el conocimiento.

Timpanaro subraya con fuerza el sustancial acuerdo que unió a Marx y Engels, y cita al respecto la carta de Marx del 4 de julio de 1864 ("Tú sabes que: 1º) yo siempre llego con retraso, y 2º) que yo sigo siempre tus huellas") y la necesidad de Engels de ocuparse (al igual que Lenin) de temas en los cuales no era especialista. Respecto a la dialéctica de la naturaleza, Timpanaro sostiene que la posición de Engels concordaba con la de Marx: "En ambos encontramos la convicción de que para reinterpretar la dialéctica en materialista es necesario: 1) considerarla como una ley o conjunto de leyes objetivamente existentes (y no como leyes del pensamiento cuya realidad objetiva constituye sólo una proyección fenoménica); 2) descubrir esas leyes en la realidad empírica sin forzar a la realidad a que sea conforme a reglas establecidas a-priori". Al respecto cita el capítulo IV del tomo 1 de *El capital*, donde Marx da un ejemplo de la dialéctica de la naturaleza y se lo comunica a Engels en una carta donde se "declara convencido" que "el descubrimiento de Hegel de la ley de transformación del cambio puramente cuantitativo en cualitativo" se "confirmaba tanto en la historia como en la ciencia natural".

II

Sin embargo, aun aceptando los términos de la discusión, puede abrirse otra perspectiva.

Gramsci, en su breve crítica a Lukács, en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, señala que lo humano *es* naturaleza: si así no fuera —agrega— caeríamos en una concepción religiosa-idealista, habría dos sustancias independientes, con leyes distintas, etc. El conocimiento sería el reflejo de una en la otra. Se trata de un problema de extrapolación que podría resumirse así: 1) el orden humano es un orden natural por cuanto lo humano es naturaleza; 2) la dialéctica del orden humano es dialéctica de la naturaleza por lo afirmado en 1); 3) la extrapolación —origen de toda la polémica— consistiría en afirmar que la dialéctica del orden natural humano es dialéctica de LA NATURALEZA, vale decir de la naturaleza en-sí (y ésta también es una

concepción de tipo religioso-idealista). "[...] si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza —concluye Gramsci—, ¿cómo puede la dialéctica ser separada de la naturaleza?"

Más recientemente Giovanni Cera, en un artículo titulado "Sobre el concepto de naturaleza en Engels" (en *Aut Aut*, nº 129/130), aporta otros argumentos en favor de Engels.

La "totalidad natural" no puede ser el objeto de la investigación filosófica o científica sino un "dato epistemológico", vale decir "el resultado de la operación sintetizadora y generalizadora de los resultados científicos". La teoría (filosofía) ya no tiene por objeto brindar una visión "apriorística de la naturaleza sino de llegar a la totalidad natural a través de la síntesis dialéctica de las partes analítica y empíricamente estudiadas. A la verdad *ante-rem* (construida con anterioridad y desde fuera de la investigación científica) se la sustituye por la verdad *post-rem* (construida posteriormente y con el soporte de la investigación científica)". De allí, para Engels, la necesidad de "ordenar sistemáticamente y según su intrínseca conexión" los conocimientos positivos acumulados por la investigación científica". La filosofía deja de ser una interpretación especulativa de la realidad para devenir una función *crítica* (elaboradora-generalizadora) en cuanto deja de tener un *objeto* propio de conocimiento.

Giovanni Cera reconoce las debilidades hegelianas de la "dialéctica de la naturaleza" conceptualizada por Engels: en lugar de la Idea hegeliana se trata de la *materia*, y "el destino histórico del hombre viene subordinado al natural y la praxis humana sólo resulta ser una praxis de conocimiento y no de transformación y constitución del ser". De ahí que "la naturaleza engelsiana más que una realidad histórico-material es un ente de razón, una ficción especulativa semejante a la hegeliana..." No obstante hay en Engels otra postulación en la que el hombre deja de ser un mero ente pasivo, sometido a una naturaleza absolutamente dominante, deja de ser un epifenómeno y es un agente natural activo. Basta recordar los textos de *Dialéctica de la naturaleza* sobre la especialización de la mano y las modificaciones introducidas por el hombre en la naturaleza, la posibilidad de "transformación histórica del ser natural"; y recordar asimismo el *Ludwig Feuerbach*, donde afirma que la comprensión de un fenómeno natural es justa si podemos producirlo. El hombre no sólo modifica la naturaleza sino que modificándola modifica su posibilidad de co-

nocimiento de la naturaleza: los instrumentos y modelos de conocimiento son tantos cuantos son las posibles situaciones práctico-históricas del sujeto cognoscente.

Esta "ambigüedad" engelsiana, según Cera, "sólo puede ser resuelta en virtud de una lectura articulada de los textos engelsianos". Los aspectos negativos serían: a) hipostación y absolutización de un preciso e históricamente definido modelo científico; el concepto de eternidad, indestructibilidad, necesidad cíclica de la materia, se funda sobre el principio de la termodinámica (lo cual sería un ejemplo de abstracción indeterminada); b) concepto totalitario, meta-humano y metafísico de la naturaleza, cuando es vista como autónoma respecto a la práctica humana; c) carácter unitario de la naturaleza; d) insuficiente atención al posible carácter ideológico de la ciencia. Los méritos principales serían, a su vez, de orden crítico-metodológico, su oposición al materalismo abstracto y mecanicista y a la ideología idealista y metafísica, la propuesta de una filosofía como teoría científica, sobre la historicidad de los modelos de conocimiento y de la naturaleza como polo de la relación práctico-humana, la valorización de la teoría frente al empirismo científico, etc.

III

Los aspectos mecanicistas-metafísicos que se encuentran en Engels han dado pie para que se reprima todo Engels, sin ver que se trata de los *aspectos residuales de un combate.* No se puede, por otra parte, considerar a Engels como "filósofo" (dejando de lado al Engels político) porque precisamente el Engels filósofo (o teórico, como él escribe) desconstruye-destruye la práctica filosófica como práctica aislada y la articula en un todo complejo con dominante: hay una escena primera que es la *lucha* (de clases) y otra escena que es la filosofía como práctica aislada, como "escenario" de otra lucha (de clases) específica. Vale decir que habría una práctica del materialismo absoluto (dialéctico) que destruye el encasillamiento de las demás prácticas sociales que el sistema burgués canoniza como prácticas independientes, aisladas; y por otra parte habría una práctica materialista (que se expresa como lucha) cuya antítesis es el idealismo. Una es la práctica revolucionaria del proletariado. La otra es una determinación de

la anterior: lucha entre el materialismo y el idealismo. En este caso el materialismo, obligado a "ntervenir" en un terreno ya condicionado, en el campo del enemigo, puede arrastrar, como aspectos no-esenciales, residuos mecanicistas, elementos que no pertenecen a la nueva conceptualización pero que se retuercen de tal manera que pueden ser utilizados contra el enemigo en el escenario preciso de la lucha de clases a nivel teórico. (De este proceso no se puede exigir una conciencia plena, pues a veces se realiza sin dominio del acto que llamamos intervención y de los conceptos residuales que utiliza.)

En este marco general debe analizarse la obra "filosófica" de Engels, quien, al enfrentarse con Feuerbach se enfrenta (*a*) con Hegel, y (*b*) con una de las consecuencias más peligrosas del hegelianismo: el materialismo-idealismo (hegeliano) de Feuerbach. Este último es el Hegel de "izquierda", el Hegel "materialista", y Engels demuestra que ese hegelianismo metafísico e izquierdista es, en realidad, una forma de la represión epocal del materialismo, una vuelta atrás en relación a Hegel: eliminación verbal del idealismo y *nada más*. Pero lo que viene después de Hegel no puede ser un neo-hegelianismo (incluso de izquierda, incluso disfrazado de materialismo o marxismo) sino *otra cosa*. Esta otra cosa es el materialismo absoluto, que se divide en dos cuando entra en el escenario de la lucha de clases. Pero teniendo en cuenta que no puede haber materialismo absoluto en el campo de la división social (burguesa) de las prácticas: el materialismo absoluto como teoría tiene su correlato en la transgresión del orden burgués, transgresión que no puede ser sólo teórica sino práctica, necesariamente práctica.

Lo que debemos entender por dialéctica de la naturaleza no es su hipostación de carácter metafísico (trasladar las categorías propias del mundo humano al orden de la naturaleza en general) sino sus aspectos revolucionarios. No se trata de ver la naturaleza como neutralidad, como una especie de transfondo a-dialéctico, y, por otra parte, ver la dialéctica histórica del hombre (el "hombre" uno, tético, corpuscular) como conjunto de relaciones sociales, en el que la dialéctica sería una especie de fluido existente entre sujetos corpusculares, pero donde tanto la naturaleza como el sujeto serían a-dialécticos, o, en otros términos, soportes de la dialéctica.

De lo que se trata es de abrir el sujeto corpuscular *y* la naturaleza al proceso dialéctico de la *negatividad*: tanto el sujeto, que

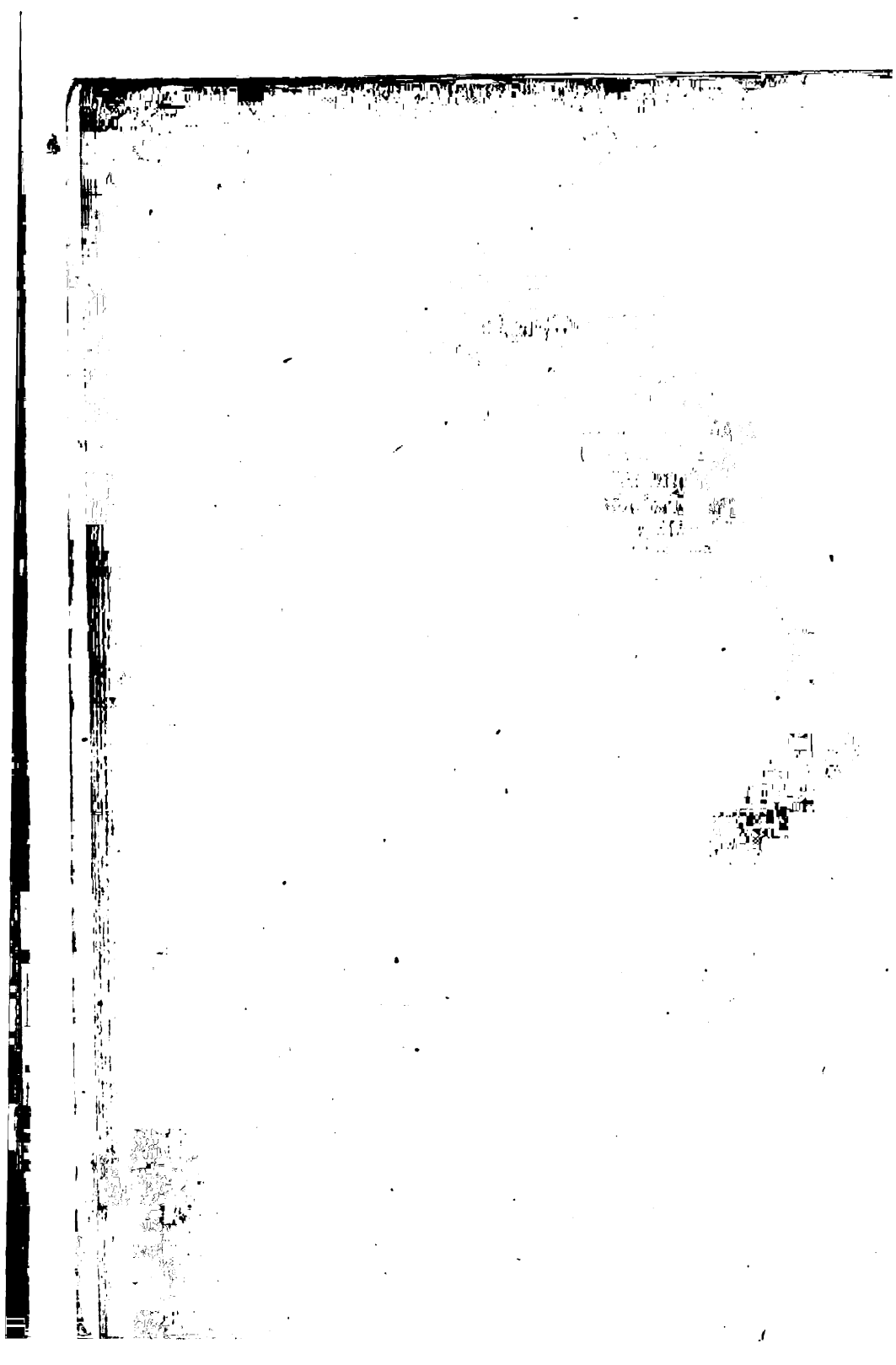
nunca está hecho, como la naturaleza, están atravesados por la negatividad; es decir que la naturaleza está, al igual que el sujeto, en proceso, es dialéctica, y no lo es la especificación cerrada de sus leyes. Julia Kristeva ha señalado la importancia del concepto hegeliano de *negatividad*, lo cuaternario de la dialéctica, según una fórmula del final de la gran *Lógica*. Este concepto, siguiendo las huellas del último Lenin, nos obligaría a volver a Hegel, no para idealizar el marxismo sino para encontrar los presupuestos conceptuales de una tematización no mecanicista del materialismo. Dice Kristeva: "Por otra parte Hegel define esta negatividad como el *cuarto término* de la verdadera dialéctica en relación a la cual la tríada no es sino una apariencia que muestra el entendimiento" (*La révolution du langage poétique*, Seuil, 1973, p. 105). "Es a Hegel a quien pertenece la noción de *negatividad* que parece poder pensarse simultáneamente como la causa y como el principio de organización del proceso. Distinta de la nada tanto como de la negación, la negatividad es el concepto que expresa la relación indisoluble de una movilidad «inefable» y de su «determinación singular», es la mediatización, la superación de las «abstracciones puras» que son el ser y la nada, su supresión en lo concreto donde ambas sólo son momentos. Aun cuando sea un concepto, vale decir, aun cuando pertenezca a un sistema contemplativo (teórico) la *negatividad* reformula en proceso, vale decir disuelve y liga en una ley móvil, los *términos* estáticos de la abstracción pura. Rehace, incluso manteniendo el dualismo, no sólo las tesis del *ser* y de la *nada* sino todas las categorías que sirven en el sistema contemplativo: lo universal y lo singular, lo indeterminado y lo determinado, la cualidad y la cantidad, la negación y la afirmación, etc. Es el impulso lógico que puede presentarse bajo las tesis de la negación y de la negación de la negación, pero que no se identifica con éstas porque es distinto a las mismas: es el funcionamiento lógico del movimiento que las produce" (p. 101), y concluye: "Una lectura materialista de Hegel permite pensar esta negatividad como el movimiento trans-subjetivo, trans-ideal, trans-simbólico, de *separación de la materia*, constitutivo de las condiciones de simbolicidad y engendrando por un salto el símbolo mismo sin confundirse nunca con él ni con su homólogo lógico opuesto." (p. 108.)

Bataille pedía que se profundizara en la "dialéctica de la naturaleza" tratando de ver en el intento engelsiano no un intento metafísico. Es a partir del apotegma leninista de *la materia pien-*

sa que la dialéctica, desde la materia, atraviesa la historia y el sujeto en procesos, y funda el intento de la dialéctica de la naturaleza. Y es en este intento donde el concepto de *negatividad,* de movimiento previo a toda categoría, de materialidad en movimiento que no reconoce un previo a su propio proceso implicando todo, aun las categorías que tratan de rendir cuenta de ella misma, adquiere un sentido de importancia capital para el marxismo.

No se trata de *unificar* lo natural y lo humano, sino de afirmar su heterogeneidad, pero sin la dialéctica esta heterogeneidad se desliza hacia el idealismo y substancializa ambos órdenes (*res extensa/res cogitans*). La dialéctica (negatividad, salto cualitativo) tematiza el saldo de lo inorgánico a lo orgánico y simbólico; en otras palabras, asegura su materialidad: la heterogeneidad, la discontinuidad, la revolución, categorías de las que sólo una dialéctica de la naturaleza puede rendir cuenta. Se comprende así por qué, como lo recuerda la Kristeva, para el materialismo mecanicista Engels es el enemigo público número uno. Para concluir, la problemática de la dialéctica en Engels debe ser comprendida, hoy, como el esfuerzo por pensar la naturaleza y lo humano como unidad y como heterogeneidad, vale decir dialécticamente.

O. del B.



Friedrich Engels

Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana

Nota preliminar

En el prólogo a su obra *Contribución a la crítica de la economía política* (Berlín, 1859), cuenta Karl Marx cómo en 1845, encontrándonos ambos en Bruselas, acordamos "elaborar conjuntamente nuestro punto de vista" —a saber la concepción materialista de la historia, fruto sobre todo de los estudios de Marx— "en oposición al punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, a liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana. El manuscrito —dos gruesos volúmenes en octavo— llevaba ya la mar de tiempo en Westfalia, en el sitio en que había de editarse, cuando se nos notificó que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de ello, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas, estaba ya conseguido".[1]

Desde entonces han pasado más de cuarenta años y Marx murió sin que a ninguno de los dos se nos presentase ocasión de volver sobre el tema. Acerca de nuestra actitud ante Hegel, nos hemos pronunciado alguna que otra vez, pero nunca de un modo completo y detallado. De Feuerbach, aunque en ciertos aspectos representa un eslabón intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción, no habíamos vuelto a ocuparnos nunca.

Entre tanto, la concepción del mundo de Marx ha encontrado adeptos mucho más allá de las fronteras de Alemania y de Europa y en todos los idiomas cultos del mundo. Por otra parte, la filosofía clásica alemana experimenta en el extranjero, sobre todo en Inglaterra y en los países escandinavos, una especie de renacimiento, y hasta en Alemania parecen estar ya hartos de la bazofia ecléctica que sirven en aquellas universidades, con el nombre de filosofía.

En estas circunstancias parecíame cada vez más necesario exponer, de un modo conciso y sistemático, nuestra actitud ante la

filosofía hegeliana, mostrar cómo nos había servido de punto de partida y cómo nos separamos de ella. Parecíame también que era saldar una deuda de honor reconocer plenamente la influencia que Feuerbach, más que ningún otro filósofo poshegeliano, ejerciera sobre nosotros durante nuestro período de combate y lucha.[2] Por eso, cuando la redacción de *Neue Zeit*[3] me pidió que hiciese la crítica del libro de Starcke sobre Feuerbach, aproveché de buen grado la ocasión. Mi trabajo se publicó en dicha revista (cuadernos 4 y 5 de 1886) y ve la luz aquí, en tirada aparte y revisado.

Antes de mandar estas líneas a la imprenta he vuelto a buscar y repasar el viejo manuscrito de 1845-46. La parte dedicada a Feuerbach no está terminada. La parte acabada se reduce a una exposición de la concepción materialista de la historia, que sólo demuestra cuán incompletos eran todavía, por aquel entonces, nuestros conocimientos de historia económica. En el manuscrito no figura la crítica de la doctrina feuerbachiana; no servía, pues, para el objeto deseado. En cambio, he encontrado en un viejo cuaderno de Marx las once tesis sobre Feuerbach que se insertan en el apéndice.[4] Trátase de notas tomadas para desarrollar más tarde, notas escritas a vuelo de pluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo.

Londres, 21 de febrero de 1888

FRIEDRICH ENGELS

I

Este libro * nos retrotrae a un período que, separado de nosotros en el tiempo por una generación, es a pesar de ello tan extraño para los alemanes de hoy como si desde entonces hubiera pasado un siglo entero. Y sin embargo, este período fue el de la preparación de Alemania para la revolución de 1848; y cuanto ha sucedido de entonces acá en nuestro país no es más que una continuación de 1848, más que una ejecución del testamento de la revolución.

Lo mismo que en Francia en el siglo XVIII, en la Alemania del siglo XIX la revolución filosófica fue el preludio de la política. Pero ¡cuán distintas la una de la otra! Los franceses, en lucha franca con toda la ciencia oficial, con la iglesia e incluso no pocas veces con el estado; sus obras, impresas al otro lado de la frontera, en Holanda o en Inglaterra, y además, los autores, con harta frecuencia, dando con sus huesos en la Bastilla. En cambio los alemanes, profesores en cuyas manos ponía el Estado la educación de la juventud; sus obras, libros de texto consagrados; y el sistema que coronaba todo el proceso de desarrollo, el sistema de Hegel elevado incluso, en cierto grado, al rango de filosofía oficial del estado monárquico prusiano! ¿Era posible que detrás de estos profesores, detrás de sus palabras pedantescamente oscuras, detrás de sus períodos largos y aburridos, se escondiese la revolución? Pues, ¿no eran precisamente los hombres a quienes entonces se consideraba como los representantes de la revolución, los liberales, los enemigos más encarnizados de esta filosofía que embrolla las cabezas? Sin embargo, lo que no alcanzaron a ver ni los gobiernos ni los liberales, lo vio ya en 1833, por

* *Ludwig Feuerbach*, por el doctor en Filosofía C. N. Starcke. Ed. de Ferd. Encke, Stuttgart, 1885. [*N. de Engels.*]

lo menos, *un* hombre; cierto es que este hombre se llamaba Heinrich Heine.

Pongamos un ejemplo. No ha habido tesis filosófica sobre la que más haya pesado la gratitud de gobiernos miopes y la cólera de liberales, no menos cortos de vista, como sobre la famosa tesis de Hegel: "Todo lo real es racional, y todo lo racional es real." ¿No era esto, palpablemente, la canonización de todo lo existente, la bendición filosófica dada al despotismo, al estado policíaco, a la justicia de gabinete, a la censura? Así lo creía, en efecto, Federico Guillermo III; así lo creían sus súbditos. Pero, para Hegel, no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir. En su doctrina, el atributo de la realidad sólo corresponde a lo que, además de existir, es necesario, "la realidad, al desplegarse, se revela como necesidad"; por eso Hegel no reconoce, ni mucho menos, como real, por el solo hecho de dictarse, una medida cualquiera de gobierno: él mismo pone el ejemplo "de cierto sistema tributario". Pero todo lo necesario se acredita también en última instancia, como racional. Por tanto, aplicada al estado prusiano de aquel entonces, la tesis hegeliana sólo puede interpretarse así: ese estado es racional, ajustado a la razón, en la medida en que es necesario; si, no obstante eso, nos parece malo, y, a pesar de serlo, sigue existiendo, esta maldad del gobierno tiene su justificación y su explicación en la correspondiente maldad de sus súbditos. Los prusianos de aquella época tenían el gobierno que se merecían.

Ahora bien; según Hegel, la realidad no es, ni mucho menos, un atributo inherente a una situación social o política dada en todas las circunstancias y en todos los tiempos. Al contrario. La república romana era real, pero el imperio romano que la desplazó lo era también. En 1789, la monarquía francesa se había hecho tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la gran revolución, de la que Hegel hablaba siempre con el mayor entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la revolución. Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter nacional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y viable; pacíficamente, si lo viejo es lo bastante razonable para resignarse a morir sin lucha; por la fuerza, si se opone a esta necesidad. De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de

los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer.[5]

Y en esto precisamente estribaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana (a la que habremos de limitarnos aquí, como remate de todo el movimiento filosófico desde Kant): en que daba al traste para siempre con el carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre. En Hegel, la verdad que debía de conocer la filosofía no era ya una colección de tesis dogmáticas fijas que, una vez encontradas, sólo haya que aprenderse de memoria; ahora, la verdad residía en el proceso mismo del conocer, en la larga trayectoria histórica de la ciencia, que, desde las etapas inferiores, se remonta a fases cada vez más altas de conocimiento, pero sin llegar jamás, por el descubrimiento de una llamada verdad absoluta, a un punto en que ya no pueda seguir avanzando, en que sólo le reste cruzarse de brazos y sentarse a admirar la verdad absoluta conquistada. Y lo mismo que en el terreno del conocimiento filosófico, en los demás campos del conocimiento y en el de la actuación práctica. La historia, al igual que el conocimiento, no puede encontrar jamás su remate definitivo en un estado ideal perfecto de la humanidad; una sociedad perfecta, un "estado" perfecto, son cosas que sólo pueden existir en la imaginación; por el contrario: todos los estudios históricos que se suceden no son más que otras tantas fases transitorias en el proceso infinito de desarrollo de la sociedad humana, desde lo inferior a lo superior. Todas las fases son necesarias, y por tanto, legítimas para la época y para las condiciones que las engendran; pero todas caducan y pierden su razón de ser, al surgir condiciones nuevas y superiores, que van madurando poco a poco en su propio seno; tienen que ceder el paso a otra fase más alta, a la que también le llegará en su día, la hora de caducar y perecer. Del mismo modo que la burguesía, por medio de la gran industria, la concurrencia y el mercado mundial, acaba prácticamente con todas las instituciones estables, consagradas por una venerable antigüedad, esta filosofía dialéctica acaba con todas las ideas

de una verdad absoluta y definitiva y de estados absolutos de la humanidad, congruentes con aquélla. Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve su carácter perecedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso sin fin de lo inferior a lo superior, cuyo mero reflejo en el cerebro pensante es esta misma filosofía. Cierto es que tiene también un lado conservador, en cuanto que reconoce la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento, para su época y bajo sus circunstancias; pero nada más. El conservadorismo de este modo de concebir es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie.

No necesitamos detenernos aquí a indagar si este modo de concebir concuerda totalmente con el estado actual de las ciencias naturales, que pronosticaban a la existencia de la misma Tierra un fin posible y a su habitabilidad un fin casi seguro; es decir, que asignan a la historia humana no sólo una vertiente ascendente, sino también otra descendente. En todo caso, nos encontramos todavía bastante lejos del punto crucial desde el que empieza a declinar la historia de la sociedad, y no podemos exigir tampoco a la filosofía hegeliana que se ocupase de un problema que las ciencias naturales de su época no habían puesto aún a la orden del día.

Lo que sí tenemos que decir es que en Hegel no aparece desarrollada con tanta nitidez la anterior argumentación. Es una consecuencia necesaria de su método, pero el autor no llegó nunca a deducirla con esta claridad, y eso por la sencilla razón de que Hegel veíase coaccionado por la necesidad de construir un sistema, y un sistema filosófico tiene que tener siempre, según las exigencias tradicionales, su remate en un tipo cualquiera de verdad absoluta. Por tanto, aunque Hegel, sobre todo en su *Lógica*, insiste en que esta verdad eterna no es más que el mismo proceso lógico (y respectivamente histórico), vese obligado él mismo a poner un fin a este proceso, ya que necesariamente tenía que llegar a un fin, cualquiera que fuere, con su sistema. En la *Lógica* puede tomar de nuevo este fin como punto de arranque, puesto que aquí el punto final, la idea absoluta —que lo único que tiene de absoluto es que no sabe decirnos absolutamente nada acerca de ella— se "enajena",[6] es decir se transforma en la naturaleza, para recobrar más tarde su ser en el espíritu, o sea en el pensamiento y en la historia. Pero, al final de toda la filosofía

no hay más que *un* camino para producir semejante regreso desde el fin hacia el comienzo: decir que el término de la historia es el momento en que la humanidad cobra conciencia de esta misma idea absoluta y proclamar que esta conciencia de la idea absoluta se logra en la filosofía hegeliana. Mas, con ello, se erige en verdad absoluta todo el contenido dogmático del sistema de Hegel, en contradicción con su método dialéctico, que destruye todo lo dogmático; con ello, el lado revolucionario de esta filosofía queda asfixiado bajo el peso de su lado conservador hipertrofiado. Y lo que decimos del conocimiento filosófico es aplicable también a la práctica histórica. La humanidad, que en la persona de Hegel fue capaz de llegar a descubrir la idea absoluta, tiene que hallarse también en condiciones de poder implantar prácticamente en la realidad esta idea absoluta. Los postulados políticos prácticos que la idea absoluta plantea a sus contemporáneos no deben ser, por tanto, demasiado exigentes. Y así, al final de la *Filosofía del derecho* nos encontramos con que la idea absoluta ha de realizarse en aquella monarquía estamental que Federico Guillermo III prometiera a sus súbditos tan tenazmente y tan en vano; es decir en una dominación indirecta limitada y moderada de las clases poseedoras, adaptada a las condiciones pequeñoburguesas de la Alemania de aquella época; demostrándosenos además, por vía especulativa, la necesidad de la aristocracia.

Como se ve, ya las necesidades internas del sistema alcanzan a explicar la deducción de una conclusión política extremadamente tímida por medio de un método discusivo absolutamente revolucionario. Claro está que la forma específica de esta conclusión proviene del hecho de que Hegel era un alemán, que, al igual que su contemporáneo Goethe, enseñaba siempre la oreja del filisteo. Tanto Goethe como Hegel eran, cada cual en su campo, verdaderos Júpiter olímpicos, pero nunca llegarón a desprenderse por entero de lo que tenían de filisteos alemanes.

Mas todo esto no impedía al sistema hegeliano abarcar un campo incomparablemente mayor que cualquiera de los que le habían precedido, y desplegar dentro de este campo una riqueza de pensamiento que todavía hoy causa asombro. Fenomenología del espíritu (que podríamos calificar de paralelo de la embriología y de la paleontología del espíritu: el desarrollo de la conciencia individual a través de sus diversas etapas, concebido como la reproducción abreviada de las fases que recorre históricamente

la conciencia del hombre), lógica, filosofía de la naturaleza, filosofía del espíritu, esta última investigada a su vez en sus diversas subcategorías históricas: filosofía de la historia, del derecho, de la religión, historia de la filosofía, estética, etc.; en todos estos variados campos históricos trabajó Hegel por descubrir y poner de relieve el hilo de engarce del desarrollo; y como no era solamente un genio creador, sino que poseía además una erudición enciclopédica, sus investigaciones hacen época en todos ellos. Huelga decir que las exigencias del "sistema" le obligan, con harta frecuencia, a recurrir a estas construcciones forzadas que todavía hoy hacen poner el grito en el cielo a los pigmeos que la combaten. Pero estas construcciones no son más que el marco y el andamiaje de su obra; si no nos detenemos ante ellas más de lo necesario y nos adentramos bien en el gigantesco edificio, descubrimos incontables tesoros que han conservado hasta hoy día todo su valor. El "sistema" es, cabalmente, lo efímero en todos los filósofos, y lo es precisamente porque brota de una necesidad imperecedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones.[7] Pero superadas todas las contradicciones de una vez y para siempre, hemos llegado a la llamada verdad absoluta, la historia del mundo se ha terminado, y, sin embargo, tiene que seguir existiendo, aunque ya no tenga nada que hacer, lo que representa, como se ve, una nueva e insoluble contradicción. Tan pronto como descubrimos —y en fin de cuentas, nadie nos ha ayudado más que Hegel a descubrirlo— que planteada así la tarea de la filosofía, no significa otra cosa que pretender que un solo filósofo nos dé lo que sólo puede darnos la humanidad entera en su trayectoria de progreso; tan pronto como descubrimos esto, se acaba toda filosofía, en el sentido tradicional de esta palabra. La "verdad absoluta", imposible de alcanzar por este camino e inasequible para un solo individuo, ya no interesa, y lo que se persigue son las verdades relativas, asequibles por el camino de las ciencias positivas y de la generalización de sus resultados mediante el pensamiento dialéctico. En general, con Hegel termina toda la filosofía; de un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, de otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo.

Fácil es comprender cuán enorme tenía que ser la resonancia de este sistema hegeliano en una atmósfera como la de Alemania,

teñida de filosofía. Fue una carrera triunfal, que duró décadas enteras y que no terminó, ni mucho menos, con la muerte de Hegel. Lejos de ello, fue precisamente en los años de 1830 a 1840 cuando la "hegeliada" alcanzó la cumbre de su imperio exclusivo, llegando a contagiar más o menos hasta a sus mismos adversarios; fue durante esta época cuando las ideas de Hegel penetraron en mayor abundancia, consciente o inconscientemente, en las más diversas ciencias, y también, como fermento, en la literatura de divulgación y en la prensa diaria, de las que se nutre ideológicamente la vulgar "conciencia culta". Pero este triunfo en toda la línea no era más que el preludio de una lucha intestina.

Como hemos visto, la doctrina de Hegel, tomada en conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas del partido; y en la Alemania teórica de aquel entonces había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política. Quien hiciese hincapié en el *sistema* de Hegel, podía ser bastante conservador en ambos terrenos; quien considerase como lo primordial el *método* dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición. Personalmente, Hegel parecía más bien inclinarse, en conjunto —pese a las explosiones de cólera revolucionaria bastante frecuentes en sus obras—, del lado conservador; no en vano su sistema le había costado harto más "duro trabajo discursivo" que su método. Hacia fines de la década del treinta, la escisión de la escuela hegeliana fue haciéndose cada vez más patente. El ala izquierda, los llamados jóvenes hegelianos, en su lucha contra los ortodoxos pietistas [8] y los reaccionarios feudales iban echando por la borda, trozo a trozo, aquella postura filosófico-elegante de retraimiento ante los problemas candentes del día, que hasta allí habían valido a sus doctrinas la tolerancia y hasta la protección del estado. En 1840, cuando la beatería ortodoxa y la reacción feudal-absolutista subieron al trono con Federico Guillermo IV, ya no había más remedio que tomar abiertamente partido. La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora tratábase ya, directamente, de abarcar con la religión heredada y con el estado existente. Aunque en los *Deutsche Jahrbücher* [9] los objetivos finales de carácter práctico se vistiesen todavía preferentemente con ropaje filosófico, en la *Gaceta del Rin*, de 1842, la escuela de los jóvenes hegelianos se presentaba ya abiertamente como la filosofía de la burguesía ra-

dical ascendente, y sólo empleaba la capa filosófica para engañar a la censura.

Pero, en aquellos tiempos, la política era una materia muy espinosa; por eso los tiros principales se dirigían contra la religión; si bien es cierto que esa lucha era también, indirectamente, sobre todo desde 1840, una batalla política. El primer impulso lo había dado Strauss, en 1835, con su *Vida de Jesús*. Contra la teoría de la formación de los mitos evangélicos, desarrollada en este libro, se alzó más tarde Bruno Bauer, demostrando que una serie de relatos del Evangelio habían sido fabricados por sus mismos autores. Esta polémica se dilucidó bajo el disfraz filosófico de una lucha entre la "autoconciencia" contra la "sustancia"; la cuestión de si las leyendas evangélicas de los milagros habían nacido de los mitos creados de un modo espontáneo y por la tradición en el seno de la comunidad religiosa o habían sido sencillamente fabricados por los evangelistas, se hinchó hasta convertirse en el problema de si la potencia decisiva que marca el rumbo a la historia universal es la "sustancia" o la "autoconciencia"; hasta que, por último, vino Stirner, el profeta del anarquismo moderno —Bakunin ha tomado muchísimo de él— y coronó la "conciencia" soberana con su *"Único"* soberano.[10]

No queremos detenernos a examinar este aspecto del proceso de descomposición de la escuela hegeliana. Más importante para nosotros es saber esto: que la masa de los jóvenes hegelianos más decididos hubieron de retroceder, obligados por la necesidad práctica de luchar contra la religión positiva, hasta el materialismo anglo-francés. Y al llegar aquí se vieron envueltos en un conflicto con su sistema de escuela. Mientras que para el materialismo lo único real es la naturaleza, en el sistema hegeliano ésta representa tan sólo la "enajenación" de la idea absoluta, algo así como una degradación de la idea; en todo caso, aquí el pensar y su producto discursivo, la idea, son lo primario, y la naturaleza lo derivado, lo que en general sólo por condescendencia de la idea puede existir. Y alrededor de esta contradicción se daban vueltas y más vueltas, bien o mal, como se podía.

Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo*,[11] de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la natu-

raleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto; el "sistema" saltaba hecho añicos y se lo dejaba de lado. Y la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué extremo se dejó influenciar por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La Sagrada Familia.*[12]

Hasta los mismos defectos del libro contribuyeron a su éxito momentáneo. El estilo ameno, a ratos incluso ampuloso, le aseguró a la obra un mayor público y era desde luego un alivio, después de tantos y tantos años de hegelismo abstracto y abstruso. Otro tanto puede decirse de la deificación exagerada del amor, disculpable, aunque no justificable, después de tanta y tan insoportable soberanía del "pensar puro". Pero no debemos olvidar que estos dos flancos de Feuerbach fueron precisamente los que sirvieron de asidero a aquel "socialismo verdadero" que desde 1844 empezó a extenderse por la Alemania "culta" como un plaga, y que sustituía el conocimiento científico por la frase literaria, la emancipación del proletariado mediante la transformación económica de la producción por la liberación de la humanidad por medio del "amor"; en una palabra, que se perdía en esa repugnante literatura y en esa exacerbación amorosa cuyo tipo era el señor Karl Grün.

Otra cosa que tampoco hay que olvidar es que la escuela hegeliana se había deshecho, pero la filosofía de Hegel no había sido críticamente superada. Strauss y Bauer habían tomado cada uno un aspecto de ella, y lo enfrentaban polémicamente con el otro. Feuerbach rompió el sistema y lo echó sencillamente a un lado. Pero para liquidar una filosofía no basta, pura y simplemente, con proclamar que es falsa. Y una obra tan gigantesca como era la filosofía hegeliana, que había ejercido una influencia tan enorme sobre el desarrollo espiritual de la nación, no se eliminaba por el solo hecho de hacer caso omiso de ella. Había que "superarla" en el sentido que ella misma emplea, es decir, destruir críticamente su forma, pero conservar el nuevo contenido conquistado por ella. Cómo se hizo esto, lo diremos más adelante.

Mientras tanto, vino la revolución de 1848 y echó a un lado toda la filosofía, con el mismo desembarazo con que Feuerbach había echado a un lado a su Hegel. Y con ello, pasó también a segundo plano el propio Feuerbach.

II

El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser. Desde los tiempos remotísimos, en que el hombre, sumido todavía en la mayor ignorancia acerca de la estructura de su organismo y excitado por las imágenes de los sueños,* dio en creer que sus pensamientos y sus sensaciones no eran funciones de su cuerpo, sino de un alma especial, que moraba en ese cuerpo y lo abandonaba al morir; desde aquellos tiempos, el hombre tuvo forzosamente que reflexionar acerca de las relaciones de esta alma con el mundo exterior. Si el alma se separaba del cuerpo al morir éste y sobrevivía, no había razón para asignarle a ella una muerte propia; así surgió la idea de la inmortalidad del alma, idea que en aquella fase de desarrollo no se concebía, ni mucho menos, como un consuelo, sino como una fatalidad ineluctable, y no pocas veces, cual entre los griegos, como un infortunio verdadero. No fue la necesidad religiosa de consuelo, sino la perplejidad, basada en una ignorancia generalizada, de no saber qué hacer con el alma —cuya existencia se había admitido— después de morir el cuerpo, lo que condujo, con carácter general, a la aburrida fábula de la inmortalidad personal. Por caminos muy semejantes, mediante la personificación de los poderes naturales, surgieron también los primeros dioses, que luego, al irse desarrollando la religión, fueron tomando un aspecto cada vez más ultramundano, hasta que, por último, por un proceso natural de abstracción,

* Todavía hoy está generalizada entre los salvajes y entre los pueblos del estadio inferior de la barbarie la creencia de que las figuras humanas que se aparecen en sueños son almas que abandonan temporalmente sus cuerpos; y, por lo mismo, el hombre de carne y hueso se hace responsable por los actos que su imagen aparecida en sueños comete contra el que sueña. Así lo comprobó, por ejemplo, Imthurn, en 1884, entre los indios de la Guayana. [*N. de Engels.*]

casi diríamos de destilación, que se produce en el transcurso del progreso espiritual, de los muchos dioses, más o menos limitados y que se limitaban mutuamente los unos a los otros, brotó en las cabezas de los hombres la idea de un Dios único y exclusivo, propio de las religiones monoteístas.

El problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, problema supremo de toda la filosofía, tiene, pues, sus raíces, al igual que toda religión, en las ideas limitadas e ignorantes del estado de salvajismo. Pero no pudo plantearse con toda nitidez, ni pudo adquirir su plena significación hasta que la humanidad europea despertó del prolongado letargo de la Edad Media cristiana. El problema de la relación entre el pensar y el ser, problema que, por lo demás, tuvo también gran importancia en la escolástica de la Edad Media; el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza, este problema revestía, frente a la Iglesia, la forma agudizada siguiente: ¿el mundo fue creado por Dios o existe desde toda una eternidad?

Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (y en muchos filósofos, por ejemplo, en Hegel, el génesis es bastante más embrollado e imposible que en la religión cristiana), formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo.

Las expresiones idealismo y materialismo no tuvieron, en un principio, otro significado, ni aquí las emplearemos nunca con otro sentido. Más adelante veremos la confusión que se origina cuando se les atribuye otra acepción.

Pero el problema de la relación entre el pensar y el ser encierra, además, otro aspecto, a saber: ¿qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen refleja exacta de la realidad? En el lenguaje filosófico, esta pregunta se conoce con el nombre de problema de la identidad entre el pensar y el ser y es contestada afirmativamente por la gran mayoría de los filósofos. En Hegel, por ejemplo, la contestación afirmativa cae

de su propio peso, pues, según esta filosofía, lo que el hombre conoce del mundo real es precisamente el contenido discursivo de éste, aquello que hace del mundo una realización gradual de la idea absoluta, la cual ha existido en alguna parte desde toda una eternidad, independientemente del mundo y antes que él; y fácil es comprender que el pensamiento pueda conocer un contenido que es ya, de antemano, un contenido discursivo. Asimismo se comprende, sin necesidad de más explicaciones que lo que aquí se trata de demostrar se contiene ya tácitamente en la premisa. Pero esto no impide a Hegel, ni mucho menos, sacar de su prueba de la identidad del pensar y el ser otra conclusión: que su filosofía por ser exacta para su pensar es también la única exacta, y que la identidad del pensar y el ser ha de comprobarla la humanidad, transplantando inmediatamente su filosofía del terreno teórico al terreno práctico, es decir, transformando todo el universo con sujeción a los principios hegelianos. Es ésta una ilusión que Hegel comparte con casi todos los filósofos.

Pero, al lado de éstos, hay otra serie de filósofos que niegan la posibilidad de conocer el mundo, o por lo menos de conocerlo de un modo completo. Entre ellos tenemos, de los modernos, a Hume y a Kant, que han desempeñado un papel muy considerable en el desarrollo de la filosofía. Los argumentos han sido aportados ya por Hegel, en la medida en que podía hacerse desde una posición idealista; lo que Feuerbach añade de materialista tiene más de ingenioso que de profundo. La refutación más contundente de estas extravagancias, como de todas las demás extravagancias filosóficas, es la práctica, o sea el experimento y la industria. Si podemos demostrar la exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural, reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones, y si, además, lo ponemos al servicio de nuestros propios fines, damos al traste con la "cosa en sí" inaprensible de Kant. Las sustancias químicas producidas en el mundo vegetal y animal siguieron siendo "cosas en sí" inaprensibles hasta que la química orgánica comenzó a producirlas unas tras otras; con ello, la "cosa en sí" se convirtió en una cosa para nosotros, como, por ejemplo, la materia colorante de la rubia, la alizarina, que hoy ya no extraemos de la raíz de aquella planta, sino que obtenemos del alquitrán de hulla, procedimiento mucho más barato y más sencillo. El sistema solar de Copérnico fue durante trescientos años una hipótesis, por la que se podía apostar cien, mil, diez mil

contra uno, pero, a pesar de todo, una hipótesis; hasta que Leverrier, con los datos tomados de este sistema, no sólo demostró que debía existir necesariamente un planeta desconocido hasta entonces, sino que, además, determinó el lugar en que este planeta tenía que encontrarse en el firmamento, y cuando después Galle descubrió efectivamente este planeta,[14] el sistema de Copérnico quedó demostrado. Si, a pesar de ello los neokantianos pretenden resucitar en Alemania la concepción de Kant y los agnósticos,[15] quieren hacer lo mismo con la concepción de Hume en Inglaterra (donde no había llegado nunca a morir del todo), estos intentos, hoy, cuando aquellas doctrinas han sido refutadas en la teoría y en la práctica desde hace tiempo, representan científicamente un retroceso, y prácticamente no son más que una manera vergonzante de aceptar el materialismo por debajo de cuerda y renegar de él públicamente.

Durante este largo período, desde Descartes hasta Hegel y desde Hobbes hasta Feuerbach, los filósofos no avanzaban impulsados solamente, como ellos creían, por la fuerza del pensamiento puro. Al contrario. Lo que en realidad les impulsaba eran, precisamente, los progresos formidables y cada vez más raudos de las ciencias naturales y de la industria. En los filósofos materialistas, esta influencia afloraba a la superficie, pero también los sistemas idealistas fueron llenándose más y más de contenido materialista y se esforzaron por conciliar panteísticamente la antítesis entre el espíritu y la materia; hasta que, por último, el sistema de Hegel ya no representaba por su método y su contenido más que un materialismo que aparecía invertido de una manera idealista.

Se explica, pues, que Starcke, para caracterizar a Feuerbach, empiece investigando su posición ante este problema cardinal de la relación entre el pensar y el ser. Después de una breve introducción, en la que se expone, empleando un lenguaje filosófico pesado, sin necesidad, el punto de vista de los filósofos anteriores, especialmente a partir de Kant, y en la que Hegel pierde mucho por detenerse el autor con exceso de formalismo en algunos pasajes sueltos de sus obras, sigue un estudio minucioso sobre la trayectoria de la propia "metafísica" feuerbachiana, tal como se desprende de la serie de obras de este filósofo relacionadas con el problema que nos ocupa. Este estudio está hecho de modo cuidadoso y es bastante claro, aunque aparece recargado, como todo el libro, con un lastre de expresiones y gi-

ros filosóficos no siempre inevitables, ni muchos menos, y que resultan tanto más molestos cuanto menos se atiene el autor a la terminología de una misma escuela o la del propio Feuerbach y cuanto más mezcla y baraja términos tomados de las más diversas escuelas, sobre todo de esas corrientes que ahora hacen estragos y que se llaman filosóficas.

La trayectoria de Feuerbach es la de un hegeliano —nunca del todo ortodoxo, ciertamente— que marcha hacia el materialismo; trayectoria que, al llegar a una determinada fase, supone una ruptura total con el sistema idealista de su predecesor. Por fin le gana con fuerza irresistible la convicción de que la existencia de la "idea absoluta" anterior al mundo, que preconiza Hegel, la "preexistencia de las categorías lógicas" [16] antes que hubiese un mundo, no es más que un residuo fantástico de la fe en un creador ultramundano; de que el mundo material y perceptible por los sentidos, del que formamos parte también los hombres, es lo único real y de que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy trascendentes que parezcan, son el producto de un órgano material, físico: el cerebro. La materia no es un producto del espíritu: el espíritu mismo no es más que el producto supremo de la materia. Esto es, naturalmente, materialismo puro. Al llegar aquí, Feuerbach se atasca. No acierta a sobreponerse al prejuicio rutinario, filosófico, no contra la esencia del materialismo, sino contra su nombre. Dice: "El materialismo es, para mí, el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del hombre; pero no es para mí lo que es para el fisiólogo, para el naturalista en sentido estricto, por ejemplo, para Moleschott, lo que forzosamente tiene que ser, además, desde su punto de vista y su profesión: el edificio mismo. Retrospectivamente, estoy en un todo de acuerdo con los materialistas, pero no lo estoy mirando hacia adelante."

Aquí Feuerbach confunde el materialismo, que es una concepción general del mundo basada en una interpretación determinada de las relaciones entre el espíritu y la materia, con la forma concreta que esa concepción del mundo revistió en una determinada fase histórica, a saber: en el siglo XVIII. Más aún, lo confunde con la forma achatada, vulgarizada, en que el materialismo del siglo XVIII perdura todavía hoy en las cabezas de naturalistas y médicos y como era pregonado en la década del 50 por los predicadores de feria Büchner, Vogt y Moleschott. Pero, al igual que el idealismo, el materialismo recorre una serie de

fases en su desarrollo. Cada descubrimiento trascendental, operado incluso en el campo de las ciencias naturales, le obliga a cambiar de forma; y desde que el método materialista se aplica también a la historia, se abre ante él también aquí un camino nuevo de desarrollo.

El materialismo del siglo pasado era predominantemente mecánico, porque por aquel entonces la mecánica, y además sólo la de los cuerpos sólidos —celestes y terrestres—, en una palabra, la mecánica de la gravedad, era de todas las ciencias naturales la única que había llegado en cierto modo a un punto de remate. La química sólo existía bajo una forma infantil, flogística. La biología estaba todavía en pañales; los organismos vegetales y animales sólo se habían investigado muy a bulto y se explicaban por medio de causas puramente mecánicas; para los materialistas del siglo XVIII, el hombre era lo que para Descartes el animal: una máquina. Esta aplicación exclusiva del rasero de la mecánica a fenómenos de naturaleza química y orgánica en los que, aunque rigen las leyes mecánicas, éstas pasan a segundo plano ante otras superiores a ellas, constituía una de las limitaciones específicas, pero inevitables de su época, del materialismo clásico francés.

La segunda limitación específica de este materialismo consistía en su incapacidad para concebir el mundo como un proceso, como una materia sujeta a desarrollo histórico. Esto correspondía al estado de las ciencias naturales por aquel entonces y al modo metafísico, es decir, antidialéctico, de filosofar que con él se relacionaba. Sabíase que la naturaleza se hallaba sujeta a perenne movimiento. Pero, según las ideas dominantes en aquella época, este movimiento giraba no menos perennemente en un sentido circular, razón por la cual no se movía nunca de sitio, engendraba siempre los mismos resultados. Por aquel entonces, esta idea era inevitable. La teoría kantiana [17] acerca de la formación del sistema solar acababa de formularse y se la consideraba todavía como una mera curiosidad. La historia del desarrollo de la Tierra, la geología, era aún totalmente desconocida y todavía no podía establecerse científicamente la idea de que los seres animados que hoy viven en la naturaleza son el resultado de un largo desarrollo, que va desde lo simple a lo complejo. La concepción antihistórica de la naturaleza era, por tanto, inevitable. Esta concepción no se les puede echar en cara a los filósofos del siglo XVIII, tanto menos por cuanto aparece también en Hegel.

En éste, la naturaleza, como mera "enajenación" de la idea, no es susceptible de desarrollo en el tiempo, pudiendo sólo desplegar su variedad en el espacio, por cuya razón exhibe conjunta y simultáneamente todas las fases del desarrollo que guarda en su seno y se halla condenada a la repetición perpetua de los mismos procesos. Y este contrasentido de una evolución en el espacio, pero al margen del tiempo —factor fundamental de toda evolución—, se lo cuelga Hegel a la naturaleza precisamente en el momento en que se habían formado la geología, la embriología, la fisiología vegetal y animal y la química orgánica, y cuando por todas partes surgían, sobre la base de estas nuevas ciencias, atisbos geniales (por ejemplo, los de Goethe y Lamarck) de la que más tarde había de ser teoría de la evolución. Pero el sistema lo exigía así y, en gracia a él, el método tenía que hacerse traición a sí mismo.

Esta concepción antihistórica imperaba también en el campo de la historia. Aquí, la lucha contra los vestigios de la Edad Media tenía cautivas todas las miradas. La Edad Media era considerada como una simple interrupción de la historia por un estado milenario de barbarie general; los grandes progresos de la Edad Media, la expansión del campo cultural europeo, las grandes naciones viables que habían ido formándose unas junto a otras durante este período y, finalmente, los enormes progresos técnicos de los siglos XIV y XV: nada de esto se veía. Este criterio hacía imposible, naturalmente, penetrar con una visión racional en la gran concatenación histórica, y así la historia se utilizaba, a lo sumo, como una colección de ejemplos e ilustraciones para uso de filósofos.

Los vulgarizadores, que durante la década del 50 pregonaban, como buhoneros, el materialismo en Alemania, no salieron, ni mucho menos, de este marco de sus maestros. A ellos, todos los progresos que habían hecho desde entonces las ciencias naturales sólo les servían como nuevos argumentos contra la existencia de un creador del mundo; y no eran ellos, ciertamente, los más llamados para seguir desarrollando la teoría. Y el idealismo, que había agotado ya toda su sapiencia y estaba herido de muerte por la revolución de 1848, podía morir, al menos, con la satisfacción de que, por el momento, la decadencia del materialismo era todavía mayor. Feuerbach tenía indiscutiblemente razón cuando se negaba a hacerse responsable de ese materialismo;

pero a lo que no tenía derecho era a confundir la teoría de los predicadores de feria con el materialismo en general.

Sin embargo, hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, en tiempos de Feuerbach las ciencias naturales se hallaban todavía de lleno dentro de aquel intenso estado de fermentación que no llegó a su clarificación ni a una conclusión relativa hasta los últimos quince años; se había aportado nueva materia de conocimientos en proporciones hasta entonces insólitas, pero hasta hace muy poco no se logró enlazar y articular, ni por tanto poner un orden en este caos de descubrimientos que se sucedían atropelladamente. Cierto es que Feuerbach no pudo asistir todavía en vida a los tres descubrimientos decisivos: el de la célula, el de la transformación de la energía y el de la teoría de la evolución, que lleva el nombre de Darwin. Pero, ¿cómo un filósofo solitario podía, en el retiro del campo, seguir los progresos de la ciencia tan de cerca, que le fuese dado apreciar la importancia de descubrimientos que los mismos naturalistas discutían aún, por aquel entonces, o no sabían explotar suficientemente? Aquí, la culpa hay que echársela única y exclusivamente a las lamentables condiciones en que se desenvolvía Alemania, en virtud de las cuales las cátedras de filosofía eran monopolizadas por pedantes eclécticos aficionados a sutilezas, mientras que un Feuerbach, que estaba cien codos por encima de ellos, debía aldeanizarse y avinagrarse en un pueblucho. No tuvo, pues, Feuerbach la culpa de que no se pusiese a su alcance la concepción histórica de la naturaleza, concepción que ahora ya es factible y que supera toda la unilateralidad del materialismo francés.

En segundo lugar, Feuerbach tiene toda la razón cuando dice que aunque el materialismo puramente naturalista es "el cimiento sobre el que descansa el edificio del saber humano, no constituye el edificio mismo". En efecto, el hombre no vive solamente en la naturaleza, sino que vive también en la sociedad humana, y ésta posee igualmente la historia de su evolución y su ciencia, ni más ni menos que la naturaleza. Tratábase, pues, de poner en armonía con la base materialista, reconstruyéndola sobre ella, la ciencia de la sociedad; es decir, el conjunto de las llamadas ciencias históricas y filosóficas. Pero esto no le fue dado a Feuerbach hacerlo. En este campo, pese al "cimiento", no llegó a desprenderse de las ataduras idealistas tradicionales, y él mismo lo reconoce con estas palabras: "Retrospectivamente, estoy en un todo de acuerdo con los materialistas, pero no lo estoy mirando

hacia adelante." Pero el que aquí, en el campo social, no marchaba "hacia adelante", no se remontaba sobre sus posiciones de 1840 ó 1844, era el propio Feuerbach; y siempre, principalmente, por el aislamiento en que vivía, que le obligaba— a un filósofo como él, mejor dotado que ningún otro para la vida social— a extraer las ideas de su cabeza solitaria, en vez de producirlas por el contacto amistoso y el choque hostil con otros hombres de su calibre. Hasta qué punto seguía siendo idealista en este campo lo veremos en detalle más adelante.

Aquí diremos únicamente que Starcke va a buscar el idealismo de Feuerbach a mal sitio. "Feuerbach es idealista, cree en el progreso de la humanidad" (p. 19). "No obstante, la base, el cimiento de todo edificio sigue siendo el idealismo. El realismo no es, para nosotros, más que una salvaguardia contra los caminos falsos, mientras seguimos detrás de nuestras corrientes ideales. ¿Acaso la compasión, el amor y la pasión por la verdad y la justicia no son fuerzas ideales?" (p. 8).

En primer lugar, aquí el idealismo no significa más que la persecución de fines ideales. Y éstos guardan, a lo sumo, relación necesaria con el idealismo kantiano y su "imperativo categórico";[18] pero el propio Kant llamó a su filosofía "idealismo trascendental", no porque, ni mucho menos, girase también en torno a ideales éticos, sino por razones muy distintas, como Starcke recordará. La creencia supersticiosa de que el idealismo filosófico gira en torno a la fe en ideales éticos, es decir, sociales, nació al margen de la filosofía, en la mente del filisteo alemán que se aprende de memoria en las poesías de Schiller las migajas de cultura filosófica que necesita. Nadie ha criticado con más dureza el impotente "imperativo categórico" de Kant —impotente, porque pide lo imposible, y por tanto nunca llega a traducirse en nada real—, nadie se ha burlado con mayor crueldad de ese fanatismo de filisteo por ideales irrealizables, a que ha servido de vehículo Schiller, como (véase, por ejemplo, la *Fenomenología*), precisamente, Hegel, el idealista consumado.

En segundo lugar, no se puede en modo alguno evitar que todo cuanto mueve al hombre tenga que pasar necesariamente por su cabeza: hasta el comer y el beber, procesos que comienzan por la sensación de hambre y sed, sentida con la cabeza, y terminan en la sensación de saciedad, sentida también con la cabeza. Las impresiones que el mundo exterior produce sobre el hombre se expresan en su cabeza, se reflejan en ella bajo la

forma de sentimientos, de pensamientos, de impulsos, de actos de voluntad; en una palabra, de "corrientes ideales", convirtiéndose en "factores ideales" bajo esta forma. Y si el hecho de que un hombre se deje llevar por estas "corrientes ideales" y permita que los "factores ideales" influyan en él, si este hecho le convierte en idealista, todo hombre de desarrollo relativamente normal será un idealista innato, y ¿de dónde van a salir, entonces, los materialistas?

En tercer lugar, la convicción de que la humanidad, al menos actualmente, se mueve a grandes rasgos en un sentido progresivo no tiene nada que ver con la antítesis de materialismo e idealismo. Los materialistas franceses abrigaban esta convicción hasta un grado casi fanático, no menos que los deístas [19] Voltaire y Rousseau, llegando por ella, no pocas veces, a los mayores sacrificios personales. Si alguien ha consagrado toda su vida a la "pasión por la verdad y la justicia" —tomando la frase en el buen sentido— ha sido, por ejemplo, Diderot. Por tanto, cuando Starcke clasifica todo esto como idealismo, con ello sólo demuestra que la palabra materialismo y toda la antítesis entre ambas tendencias perdieron para él todo sentido.

El hecho es que Starcke hace aquí una concesión imperdonable —aunque tal vez inconsciente— a ese tradicional prejuicio filisteo, establecido por largos años de calumnias clericales, contra el nombre de materialismo. El filisteo entiende por materialismo la glotonería y la borrachera, la codicia, el placer de la carne, la vida regalona, el ansia de dinero, la avaricia, la avidez, el afán de lucro y las estafas bursátiles; en una palabra, todos esos vicios sucios a los que él rinde un culto secreto; y por idealismo, la fe en la virtud, en el amor al prójimo y, en general, en un "mundo mejor", de la que balandronea ante los demás y en la que él mismo sólo cree, a lo sumo, mientras atraviesa por esa resaca o postración que sigue a sus excesos "materialistas" habituales, acompañándose con su canción favorita: "¿Qué es el hombre? Mitad bestia, mitad ángel."

Por lo demás, Starcke se impone grandes esfuerzos para defender a Feuerbach contra los ataques y los dogmas de los auxiliares de cátedra que hoy alborotan en Alemania con el nombre de filósofos. Indudablemente, para quienes se interesen por estos epígonos de la filosofía clásica alemana, la defensa es importante; al propio Starcke pudo parecerle necesaria. Pero nosotros haremos gracia de ella al lector.

III

Donde el verdadero idealismo de Feuerbach se pone de manifiesto, es en su filosofía de la religión y en su ética. Feuerbach no pretende, en modo alguno, acabar con la religión; lo que él quiere es perfeccionarla. La filosofía misma debe disolverse en la religión. "Los períodos de la humanidad sólo se distinguen unos de otros por los cambios religiosos. Un movimiento histórico únicamente adquiere profundidad cuando va dirigido al corazón del hombre. El corazón no es una forma de la religión, como si ésta se albergase *también* en él; es la esencia de la religión" (son palabras de Starcke). La religión es, para Feuerbach, la relación sentimental, la relación cordial de hombre a hombre, que hasta ahora buscaba su verdad en un reflejo fantástico de la realidad —por la mediación de uno o muchos dioses, reflejos fantásticos de las cualidades humanas— y ahora la encuentra, directamente, sin intermediario, en el amor entre el Yo y el Tú. Por donde, en Feuerbach, el amor sexual acaba siendo una de las formas supremas, si no la forma culminante, en que se practica su nueva religión.

Ahora bien; las relaciones sentimentales entre seres humanos, y muy en particular entre los dos sexos, han existido desde que existe el hombre. El amor sexual, especialmente, ha experimentado durante los últimos ochocientos años un desarrollo y ha conquistado una posición que durante todo este tiempo le convirtieron en el eje alrededor del cual tenía que girar obligatoriamente toda la poesía. Las religiones positivas existentes se han venido limitando a dar su altísima bendición a la reglamentación del amor sexual por el Estado, es decir, a la legislación matrimonial, y podrían desaparecer mañana mismo en bloque sin que la práctica del amor y de la amistad se alterase en lo más mínimo. En efecto, desde 1793 hasta 1798, la religión cristiana desa-

pareció de hecho en Francia, hasta el punto de que el propio Napoleón, para restaurarla,[20] no dejó de tropezar con resistencias y dificultades; y, sin embargo, durante este intervalo nadie sintió la necesidad de buscarle un sustitutivo en el sentido feuerbachiano.

El idealismo de Feuerbach estriba aquí en que para él las relaciones de unos seres humanos con otros, basadas en la mutua afección, como el amor sexual, la amistad, la compasión, el sacrificio, etc., no son pura y sencillamente lo que son de suyo, sin retrotraerlas en el recuerdo a una religión particular, que también para él forma parte del pasado, sino que adquieren su plena significación cuando aparecen consagradas con el nombre de religión. Para él, lo primordial no es que estas relaciones puramente humanas existan, sino que se las considere como la nueva, como la verdadera religión. Sólo cobran plena legitimidad cuando ostentan el sello religioso. La palabra *religión* viene de *religare* y significa, originariamente, *unión*. Por tanto, toda unión de dos seres humanos es una religión. Estos malabarismos etimológicos son el último recurso de la filosofía idealista. Se pretende que valga, no lo que las palabras significan con arreglo al desarrollo histórico de su empleo real, sino lo que deberían denotar por su origen. Y, de este modo, se glorifican como una "religión" el amor entre los dos sexos y las uniones sexuales, pura y exclusivamente para que no desaparezca del lenguaje la palabra religión, tan cara para el recuerdo idealista. Del mismo modo, exactamente, hablaban en la década del 40 los reformistas parisinos de la tendencia de Luis Blanc, que, no pudiendo tampoco representarse un hombre sin religión más que como un monstruo, nos decían: *"Donc, l'athéisme c'est votre religión!"* ["¡Por tanto, el ateísmo es vuestra religión!"] Cuando Feuerbach se empeña en encontrar la verdadera religión a base de una interpretación sustancialmente materialista de la naturaleza, es como si se empeñase en concebir la química moderna como la verdadera alquimia. Si la religión puede existir sin su Dios, la alquimia puede prescindir también de su piedra filosofal. Por lo demás, entre la religión y la alquimia media una relación muy estrecha. La piedra filosofal encierra muchas propiedades de las que se atribuyen a Dios, y los alquimistas egipcios y griegos de los dos primeros siglos de nuestra era tuvieron también arte y parte en la formación de la doctrina cristiana, como lo han demostrado los datos suministrados por Kopp y Berthelot.

La afirmación de Feuerbach de que los "períodos de la humanidad sólo se distinguen unos de otros por los cambios religiosos" es absolutamente falsa. Los grandes virajes históricos sólo han sido *acompañados* de cambios religiosos en lo que se refiere a las tres religiones universales que han existido hasta hoy: el budismo, el cristianismo y el islamismo. Las antiguas religiones tribales y nacionales nacidas espontáneamente no tenían un carácter proselitista y perdían toda su fuerza de resistencia en cuanto desaparecía la independencia de las tribus y de los pueblos que las profesaban; respecto a los germanos, bastó incluso para ello el simple contacto con el imperio romano en decadencia y con la religión universal del cristianismo, que este imperio acababa de abrazar y que tan bien cuadraba a sus condiciones económicas, políticas y espirituales. Sólo es en estas religiones universales, creadas más o menos artificialmente, sobre todo en el cristianismo y en el islamismo, donde pueden verse los movimientos históricos generales con un sello religioso; e incluso dentro del campo del cristianismo este sello religioso, tratándose de revoluciones de un alcance verdaderamente universal, se circunscribía a las primeras fases de la lucha de emancipación de la burguesía, desde el siglo XIII hasta el siglo XVII, y no se explica, como quiere Feuerbach, por el corazón del hombre y su necesidad de religión, sino por toda la historia medieval anterior, que no conocía más formas ideológicas que la de la religión y la teología. Pero en el siglo XVIII, cuando la burguesía fue ya lo bastante fuerte para tener también una ideología propia, acomodada a su posición de clase, hizo su grande y definitiva revolución, la revolución francesa, bajo la bandera exclusiva de ideas jurídicas y políticas, sin preocuparse de la religión más que en la medida en que le estorbaba; pero no se le ocurrió poner una nueva religión en lugar de la antigua; sabido es cómo Robespierre fracasó en este empeño.[21]

La posibilidad de experimentar sentimientos puramente humanos en nuestras relaciones con otros hombres se halla ya hoy bastante mermada por la sociedad erigida sobre los antagonismos y el régimen de clase en la que nos vemos obligados a movernos; no hay ninguna razón para que nosotros mismos la mermemos todavía más, divinizando esos sentimientos hasta hacer de ellos una religión. Y la comprensión de las grandes luchas históricas de clase se halla ya suficientemente enturbiada por los historiadores al uso, sobre todo en Alemania, para que acabemos noso-

tros de hacerla completamente imposible transformando esta historia de luchas en un simple apéndice de la historia eclesiástica. Ya esto sólo demuestra cuánto nos hemos alejado hoy de Feuerbach. Sus "pasajes más hermosos", festejando esta nueva religión del amor, hoy son ya ilegibles.

La única religión que Feuerbach investiga seriamente es el cristianismo, la religión universal del Occidente, basada en el monoteísmo. Feuerbach demuestra que el Dios de los cristianos no es más que el reflejo fantástico, la imagen refleja del hombre. Pero este Dios es, a su vez, el producto de un largo proceso de abstracción, la quintaesencia concentrada de los muchos dioses tribales y nacionales que existían antes de él. Congruentemente, el hombre, cuya imagen refleja es aquel Dios, no es tampoco un hombre real, sino que es también la quintaesencia de muchos hombres reales, el hombre abstracto, y por tanto, una imagen mental también. Este Feuerbach que predica en cada página el imperio de los sentidos, la sumersión en lo concreto, en la realidad, se convierte, tan pronto como tiene que hablarnos de otras relaciones entre los hombres que no sean las simples relaciones sexuales, en un pensador completamente abstracto.

Para él, estas relaciones sólo tienen un aspecto: el de la moral. Y aquí vuelve a sorprendernos la pobreza asombrosa de Feuerbach, comparado con Hegel. En éste, la ética o teoría de la moral es la filosofía del derecho y abarca: 1) el derecho abstracto; 2) la moralidad; 3) la ética que, a su vez, engloba la familia, la sociedad civil y el estado. Aquí, todo lo que tiene de idealista la forma, lo tiene de realista el contenido. Juntamente a la moral se engloba todo el campo del derecho, de la economía, de la política. En Feuerbach es al revés. Por la forma, Feuerbach es realista, arranca del hombre; pero, como no nos dice ni una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que llevaba la batuta en la filosofía de la religión. Este hombre no ha nacido de vientre de mujer, sino que ha salido, como la mariposa de la crisálida, del Dios de las religiones monoteístas, y por tanto no vive en un mundo real, históricamente surgido e históricamente determinado; entra en contacto con otros hombres, es cierto, pero éstos son tan abstractos como él. En la filosofía de la religión, existían todavía hombres y mujeres; en la ética, desaparece hasta esta última diferencia. Es cierto que en Feuerbach nos encontramos, muy de tarde en tarde, con afirmaciones como éstas: "En un palacio se piensa de

otro modo que en una cabaña"; "el que no tiene nada en el cuerpo, porque se muere de hambre y de miseria, no puede tener tampoco nada para la moral en la cabeza, en el espíritu, ni en el corazón"; "la política debe ser nuestra religión", etc. Pero con estas afirmaciones no sabe llegar a ninguna conclusión; son, en él, simples frases, y hasta el propio Starcke se ve obligado a confesar que la política era, para Feuerbach, una frontera infranqueable, y "la teoría de la sociedad, la sociología, *terra incognita*".

La misma vulgaridad denota, si se la compara con Hegel, en el modo como trata la contradicción entre el bien y el mal. "Cuando se dice —escribe Hegel— que el hombre es bueno por naturaleza, se cree decir algo muy grande; pero se olvida que se dice algo mucho más grande cuando se afirma que el hombre es malo por naturaleza". En Hegel, la maldad es la forma en que toma cuerpo la fuerza propulsora del desarrollo histórico. Y en este criterio se encierra un doble sentido: de una parte, todo nuevo progreso representa necesariamente un ultraje contra algo santificado, una rebelión contra las viejas condiciones, agonizantes, pero consagradas por la costumbre; y, por otra parte, desde la aparición de los antagonismos de clase, son precisamente las malas pasiones de los hombres, la codicia y la ambición de mando, las que sirven de palacanca del progreso histórico, de lo que, por ejemplo, es una sola prueba continuada la historia del feudalismo y de la burguesía. Pero a Feuerbach ni se le ocurre investigar el papel histórico de la maldad moral. La historia es para él un campo desagradable y descorazonador. Hasta su fórmula: "El hombre que brotó originariamente de la naturaleza era, puramente, un ser natural, y no un hombre. El hombre es un producto del hombre, de la cultura, de la historia"; hasta esta fórmula es, en sus manos, completamente estéril.

Con estas premisas, lo que Feuerbach pueda decirnos acerca de la moral tiene que ser, por fuerza, extremadamente pobre. El anhelo de dicha es innato al hombre y debe constituir, por tanto, la base de toda moral. Pero este anhelo de dicha sufre dos enmiendas. La primera es la que le imponen las consecuencias naturales de nuestros actos: detrás de la embriaguez, viene la resaca, y detrás de los excesos habituales, la enfermedad. La segunda se deriva de sus consecuencias sociales: si no respetamos el mismo anhelo de dicha de los demás, éstos se defenderán y perturbarán, a su vez, el nuestro. De donde se sigue que, para

dar satisfacción a este anhelo debemos estar en condiciones de calcular bien las consecuencias de nuestros actos y, además, reconocer igual legitimidad al anhelo correspondiente de los otros. La limitación racional de la propia persona en cuanto a uno mismo, y amor —¡siempre el amor!— en nuestras relaciones para con los otros, son, por tanto, las reglas fundamentales de la moral feuerbachiana, de las que se derivan todas las demás. Para cubrir la pobreza y la vulgaridad de estas tesis, no bastan ni las ingeniosísimas consideraciones de Feuerbach, ni los calurosos elogios de Starcke.

El anhelo de dicha muy rara vez lo satisface el hombre —y nunca en provecho propio ni de otros—, ocupándose de sí mismo. Tiene que ponerse en relación con el mundo exterior, encontrar medios para satisfacer aquel anhelo: alimento, un individuo del otro sexo, libros, conversación, debates, una actividad, objetos que consumir y que elaborar. O la moral feuerbachiana da por supuesto que todo hombre dispone ya de estos medios y objetos de satisfacción, o bien le da consejos excelentes, pero inaplicables, y no vale, por tanto, ni un solo centavo para quienes carezcan de aquellos recursos. El propio Feuerbach lo declara lisa y llanamente: "En un palacio se piensa de otro modo que en una cabaña; el que no tiene nada en el cuerpo, porque se muere de hambre y de miseria, no puede tener tampoco nada para la moral en la cabeza, en el espíritu ni en el corazón".

¿Acaso acontece algo mejor con la igual legitimidad del anhelo de dicha? Feuerbach presenta este postulado con carácter absoluto, como valedero para todos los tiempos y todas las circunstancias. Pero, ¿desde cuándo rige? ¿Es que en la antigüedad se hablaba siquiera de reconocer la igual legitimidad del anhelo de dicha del amo y del esclavo, o en la Edad Media del barón y del siervo de la gleba? ¿No se sacrificaba a la clase dominante, sin miramiento alguno y "por imperio de la ley", el anhelo de dicha de la clase oprimida? —Sí, pero aquello era inmoral; hoy, en cambio, la igual legitimidad está reconocida y sancionada—. Lo está sobre el papel, desde y a causa de que la burguesía, en su lucha contra el feudalismo y por desarrollar la producción capitalista, se vio obligada a abolir todos los privilegios estamentales, es decir, los privilegios personales, proclamando primero la igualdad de los derechos privados y luego, poco a poco, la de los derechos públicos, la igualdad jurídica de todos los hombres. Pero el anhelo de dicha no se alimenta más que en una parte

mínima de derechos ideales; lo que más reclama son medios materiales, y en este terreno la producción capitalista se cuida de que la inmensa mayoría de los hombres equiparados en derechos sólo obtengan la dosis estrictamente necesaria para malvivir; es decir, apenas si respeta el principio de la igualdad de derechos en cuanto al anhelo de dicha de la mayoría —si es que lo hace— mejor que el régimen de la esclavitud o el de la servidumbre de la gleba. ¿Acaso es más consoladora la realidad, en lo que se refiere a los medios espirituales de dicha, a los medios de educación? ¿No es un personaje mítico hasta el célebre "maestro de escuela de Sadowa"? [22]

Más aún. Según la teoría feuerbachiana de la moralidad, la bolsa es el templo supremo de la moralidad... siempre que se especule con acierto. Si mi anhelo de dicha me lleva a la bolsa y, una vez allí, sé meditar tan certeramente las consecuencias de mis actos, que éstos sólo me acarrean ventajas y ningún perjuicio, es decir, que salgo siempre ganancioso, habré cumplido el precepto feuerbachiano. Y con ello, no lesiono tampoco el anhelo de dicha del otro, tan legítimo como el mío, pues el otro se ha dirigido a la bolsa tan voluntariamente como yo, y, al cerrar conmigo el negocio de especulación, obedecía a su anhelo de dicha, ni más ni menos que yo al mío. Y si pierde su dinero, ello demuestra que su acción era inmoral por haber calculado mal sus consecuencias, y, al castigarle como se merece, puedo incluso darme un puñetazo en el pecho, orgullosamente, como un moderno Radamanto.[23] En la bolsa impera también el amor, en cuanto que éste es algo más que una frase puramente sentimental, pues aquí cada cual encuentra en el otro la satisfacción de su anhelo de dicha, que es precisamente lo que el amor persigue y en lo que se traduce prácticamente. Por tanto, si juego en la bolsa, calculando bien las consecuencias de mis operaciones, es decir, con fortuna, obro ajustándome a los postulados más severos de la moral feuerbachiana, y encima me hago rico. Dicho en otros términos, la moral de Feuerbach está cortada a la medida de la actual sociedad capitalista, aunque su autor no lo quisiese ni lo sospechase.

¡Pero el amor! Sí, el amor es, en Feuerbach, el dios maravilloso que ayuda a vencer siempre y en todas partes las dificultades de la vida práctica; y esto, en una sociedad dividida en clases, con intereses diametralmente opuestos. Con esto, desaparece de su filosofía hasta el último residuo de su carácter revolucionario,

y volvemos a la vieja canción: amaos los unos a los otros, abrazaos sin distinción de sexos ni de posición social. ¡Es la embriaguez de la reconciliación universal!

Resumiendo. A la teoría moral de Feuerbach le pasa lo que a todas sus predecesoras. Sirve para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias; razón por la cual no es aplicable nunca ni en parte alguna, resultando tan impotente frente a la realidad como el imperativo categórico de Kant. La verdad es que cada clase y hasta cada profesión tiene su moral propia, que viola siempre que puede hacerlo impunemente, y el amor, que tiene por misión hermanarlo todo, se manifiesta en forma de guerras, de litigios, de procesos, escándalos domésticos, divorcios y en la explotación máxima de los unos por los otros.

Pero, ¿cómo fue posible que el impulso gigantesco dado por Feuerbach resultase tan infecundo en él mismo? Sencillamente, porque Feuerbach no logra encontrar la salida del reino de las abstracciones, odiado mortalmente por él, hacia la realidad viva. Se aferra desesperadamente a la naturaleza y al hombre; pero en sus labios, la naturaleza y el hombre siguen siendo meras palabras. Ni acerca de la naturaleza real, ni acerca del hombre real, sabe decirnos nada concreto. Para pasar del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes, no hay más que un camino: verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistía contra esto; por eso el año 1848, que no logró comprender, no representó para él más que la ruptura definitiva con el mundo real, el retiro a la soledad. Y la culpa de esto vuelven a tenerla, principalmente, las condiciones de Alemania que le dejaron decaer miserablemente.

Pero el paso que Feuerbach no dio, había que darlo; había que sustituir el culto del hombre abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico. Este desarrollo de las pasiones feuerbachianas, superando a Feuerbach, fue iniciado por Marx en 1845, con *La Sagrada Familia.*

IV

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, eran todos, en la medida que se mantenían dentro del terreno filosófico, retoños de la filosofía hegeliana. Después de su *Vida de Jesús* y de su *Dogmática,* Strauss sólo cultiva ya una especie de amena literatura filosófica e histórico-eclesiástica, a lo Renán; Bauer sólo aportó algo en el campo de la historia de los orígenes del cristianismo, pero en este terreno sus investigaciones tienen importancia; Stirner siguió siendo una curiosidad, aun después que Bakunin lo amalgamó con Proudhon y bautizó este acoplamiento con el nombre de "anarquismo". Feuerbach era el único que tenía importancia como filósofo. Pero la filosofía, esa supuesta ciencia de las ciencias que parece flotar sobre todas las demás ciencias específicas y las resume y sintetiza, no sólo siguió siendo para él un límite infranqueable, algo sagrado e intangible, sino que, además, como filósofo, Feuerbach se quedó a mitad de camino, por abajo era materialista y por arriba idealista; no venció críticamente a Hegel, sino que se limitó a echarlo a un lado como inservible, mientras que, él mismo, frente a la riqueza enciclopédica del sistema hegeliano, no supo aportar nada positivo, más que una ampulosa religión del amor y una moral pobre e impotente.

Pero de la descomposición de la escuela hegeliana brotó además otra corriente, la única que ha dado verdaderos frutos, y esta corriente va asociada primordialmente al nombre de Marx.*

* Permítaseme aquí un pequeño comentario personal. Últimamente se ha aludido con insistencia a mi participación en esta teoría; no puedo, pues, por menos de decir aquí algunas palabras para poner en claro este punto. Que antes y durante los cuarenta años de mi colaboración con Marx tuve una cierta parte independiente en la fundamentación, y sobre todo en la elaboración de la teoría, es cosa que ni yo mismo puedo negar. Pero la parte más considerable de las principales ideas directrices, particularmente en el terreno económico e histórico, y en especial su formulación nítida

También esta corriente se separó de la filosofía hegeliana replegándose sobre las posiciones materialistas. Es decir, decidiéndose a concebir el mundo real —la naturaleza y la historia— tal como se presenta a cualquiera que lo mire sin quimeras idealistas preconcebidas; decidiéndose a sacrificar implacablemente todas las quimeras idealistas que no concordasen con los hechos, enfocados en su propia concatenación y no en una concatenación imaginaria. Y esto, y sólo esto, es lo que se llama materialismo. Sólo que aquí se tomaba realmente en serio, por vez primera, la concepción materialista del mundo y se la aplicaba consecuentemente —a lo menos, en sus rasgos fundamentales— a todos los campos posibles del saber.

Esta corriente no se contentaba con dar de lado a Hegel; por el contrario, se agarraba a su lado revolucionario, al método dialéctico, tal como lo dejamos descrito más arriba. Pero, bajo su forma hegeliana este método era inservible. En Hegel, la dialéctica es el autodesarrollo del concepto. El concepto absoluto no sólo existe desde toda una eternidad —sin que sepamos dónde—, sino que es, además, la verdadera alma viva de todo el mundo existente. El concepto absoluto se desarrolla hasta llegar a ser lo que es, a través de todas las etapas preliminares que se estudian por extenso en la *Lógica* y que se contienen todas en dicho concepto; luego, se "enajena" al convertirse en la naturaleza, donde, sin la conciencia de sí, disfrazado de necesidad natural, atraviesa por un nuevo desarrollo, hasta que, por último, recobra en el hombre la conciencia de sí mismo; en la historia, esta conciencia vuelve a elaborarse a partir de su estado tosco y primitivo, hasta que por fin el concepto absoluto recobra de nuevo su completa personalidad en la filosofía hegeliana. Como vemos en Hegel, el desarrollo dialéctico que se revela en la naturaleza y en la historia, es decir, la concatenación causal del progreso que va de lo inferior a lo superior, que se impone a través de todos los zigzags y retrocesos momentáneos, no es más que un clisé del automovimiento del concepto; movimiento que existe y se desarrolla

---

y definitiva, corresponden a Marx. Lo que yo aporté, —si se exceptúa, todo lo más, dos o tres ramas especiales— pudo haberlo aportado también Marx aún sin mí. En cambio, yo no hubiera conseguido jamás lo que Marx alcanzó. Marx tenía más talla, veía más lejos, atalayaba más y con mayor rapidez que todos nosotros juntos. Marx era un genio; nosotros, los demás, a lo sumo, hombres de talento. Sin él la teoría no sería hoy, ni con mucho, lo que es. Por eso ostenta legítimamente su nombre. [*Nota de Engels.*]

desde toda una eternidad, no se sabe dónde, pero desde luego con independencia de todo cerebro humano pensante. Esta inversión ideológica era la que había de eliminar. Nosotros retornamos a las posiciones materialistas y volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro las imágenes de los objetos reales, en vez de considerar a éstos como imágenes de tal o cual fase del concepto absoluto. Con esto, la dialéctica quedaba reducida a la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto el del mundo exterior como el del pensamiento humano: dos series de leyes idénticas en cuanto a la esencia, pero distintas en cuanto a la expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente, mientras que en la naturaleza, y hasta hoy también, en gran parte, en la historia humana, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades. Pero, con esto, la propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a poner la dialéctica hegeliana cabeza abajo; o mejor dicho, a invertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie. Y, cosa notable, esta dialéctica materialista, que era desde hacía varios años nuestro mejor instrumento de trabajo y nuestra arma más afilada, no fue descubierta solamente por nosotros, sino también, independientemente de nosotros y hasta independientemente del propio Hegel, por un obrero alemán: Joseph Dietzgen.*

Con esto volvía a levantarse el lado revolucionario de la filosofía hegeliana y se limpiaba al mismo tiempo de la costra idealista que en Hegel impedía su consecuente aplicación. La gran idea cardinal de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de *objetos* terminados, sino como un conjunto de *procesos*, en el que las cosas que parecen estables, al igual que sus reflejos mentales en nuestras cabezas, los conceptos, pasan por un cambio ininterrumpido, por un proceso de devenir y desaparecer, a través del cual, pese a todo su aparente carácter fortuito y a todos los retrocesos momentáneos, se acaba imponiendo siempre una trayectoria progresiva; esta gran idea cardinal se halla ya tan arraigada, sobre todo desde Hegel, en la conciencia

* Véase *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, von einem Handarbeiter*, Hamburg, Meissner. [*La esencia del trabajo intelectual del hombre, expuesta por un obrero manual*, ed. Meissner, Hamburgo.] [*Nota de Engels.*] [24]

habitual, que, expuesta así, en términos generales, apenas encuentra oposición. Pero una cosa es reconocerla de palabra y otra cosa es aplicarla a la realidad en cada caso concreto, en todos los campos sometidos a investigación. Si en nuestras investigaciones nos colocamos siempre en este punto de vista, daremos al traste de una vez para siempre con el postulado de soluciones definitivas y verdades eternas; tendremos en todo momento la conciencia de que todos los resultados que obtengamos serán forzosamente limitados y se hallarán condicionados por las circunstancias en las cuales los obtenemos; pero ya no nos infundirán respeto esas antítesis irreductibles para la vieja metafísica todavía en boga: de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo idéntico y lo distinto, lo necesario y lo fortuito; sabemos que estas antítesis sólo tienen un valor relativo, que lo que hoy reputamos como verdadero encierra también un lado falso, ahora oculto, pero que saldrá a la luz más tarde, del mismo modo que lo que ahora reconocemos como falso guarda su lado verdadero, gracias al cual fue acatado como verdadero anteriormente; que lo que se afirma necesario se compone de toda una serie de meras casualidades y que lo que se cree fortuito no es más que la forma detrás de la cual se esconde la necesidad, y así sucesivamente.

El viejo método de investigación y de pensamiento que Hegel llama "metafísico", método que se ocupaba preferentemente de la investigación de los *objetos como* existencias dadas y fijas, y cuyos residuos embrollan todavía con bastante fuerza las cabezas, tenía en su tiempo una gran razón histórica de ser. Había que investigar las cosas antes de poder investigar los procesos. Había que saber lo que era tal o cual objeto, antes de estudiar los cambios que en él se operaban. Y así acontecía en las ciencias naturales. La vieja metafísica que enfocaba los objetos como cosas fijas e inmutables, nació de una ciencia de la naturaleza que investigaba las cosas muertas y las vivas como objetos acabados. Cuando estas investigaciones estaban ya tan avanzadas que era posible realizar el progreso decisivo, consistente en pasar a la investigación sistemática de los cambios experimentados por aquellos objetos en la naturaleza misma, sonó también en el campo filosófico la hora final de la vieja metafísica. En efecto, si hasta fines del siglo pasado las ciencias naturales fueron predominantemente ciencias *colectoras*, ciencias de objetos acabados, en nuestro siglo son ya ciencias esencialmente *ordenadoras*, ciencias que estudian los procesos, el origen y el desarrollo de estos

objetos y la concatenación que hace de estos procesos naturales un gran todo. La fisiología, que investiga los fenómenos del organismo vegetal y animal, la embriología, que estudia el desarrollo de un organismo desde su germen hasta su formación completa, la geología, que sigue la formación gradual de la corteza terrestre, son, todas ellas, hijas de nuestro siglo.

Pero hay, sobre todo, tres grandes descubrimientos que han dado un impulso gigantesco a nuestros conocimientos acerca de la concatenación de los procesos naturales: el primero es el descubrimiento de la célula, como unidad de cuya multiplicación y diferenciación se desarrolla todo el cuerpo del vegetal y del animal, de tal modo que no sólo se ha podido establecer que el desarrollo y el crecimiento de todos los organismos superiores son fenómenos sujetos a una sola ley general, sino que, además, la capacidad de variación de la célula nos señala el camino por el que los organismos pueden cambiar de especie, y por tanto, recorrer una trayectoria superior a la individual. El segundo es la transformación de la energía, gracias al cual todas las llamadas fuerzas que actúan en primer lugar en la naturaleza inorgánica —la fuerza mecánica y su complemento, la llamada energía potencial, el calor, las radiaciones (la luz y el calor radiado), la electricidad, el magnetismo, la energía química— se han acreditado como otras tantas formas de manifestarse el movimiento universal, formas que, en determinadas proporciones de cantidad, se truecan las unas en las otras, por donde la cantidad de una fuerza que desaparece es sustituida por una determinada cantidad de otra que aparece, y todo el movimiento de la naturaleza se reduce a este proceso incesante de transformación de unas formas en otras. Finalmente, el tercero es la prueba, desarrollada primeramente por Darwin de un modo completo, de que los productos orgánicos de la naturaleza que hoy existen en torno nuestro, incluidos los hombres, son el resultado de un largo proceso de evolución, que arranca de unos cuantos gérmenes primitivamente unicelulares, los cuales, a su vez, proceden del protoplasma o albúminas formada por vía química.

Gracias a estos tres grandes descubrimientos, y a los demás progresos formidables de las ciencias naturales, estamos hoy en condiciones de poder demostrar no sólo la ligazón entre los fenómenos de la naturaleza dentro de campos determinados, sino también, a grandes rasgos, la existente entre los distintos campos, presentando así un cuadro de conjunto de la concatenación de

la naturaleza bajo una forma bastante sistemática, por medio de los hechos suministrados por las mismas ciencias naturales empíricas. El darnos esta visión de conjunto era la misión que corría antes a cargo de la llamada filosofía de la naturaleza. Para poder hacerlo, ésta no tenía más remedio que suplantar las concatenaciones reales, que aún no se habían descubierto, por otras ideales, imaginarias, sustituyendo los hechos ausentes por figuraciones, llenando las verdaderas lagunas por medio de mera imaginación. Con este método llegó a ciertas ideas geniales y presintió algunos de los descubrimientos posteriores. Pero también cometió, como no podía por menos, absurdos de mucha monta. Hoy, cuando los resultados de las investigaciones naturales sólo necesitan enfocarse dialécticamente, es decir, en su propia concatenación, para llegar a un "sistema de la naturaleza" suficiente para nuestro tiempo, cuando el carácter dialéctico de esta concatenación se impone, incluso contra su voluntad, a las cabezas metafísicamente educadas de los naturalistas; hoy, la filosofía de la naturaleza ha quedado definitivamente liquidada. Cualquier intento de resucitarla no sería solamente superfluo: *significaría un retroceso.*

Y lo que decimos de la naturaleza, concebida aquí también como un proceso de desarrollo histórico es aplicable igualmente a la historia de la sociedad en todas sus ramas y, en general, al conjunto de las ciencias que se ocupan de cosas humanas (y divinas). También la filosofía de la historia, del derecho, de la religión, etc., consistía en sustituir la ligazón real acusada en los hechos mismos por otra inventada por la cabeza del filósofo, y la historia era concebida, en conjunto y en sus diversas partes, como la realización gradual de ciertas ideas, que eran siempre, naturalmente, las ideas favoritas del propio filósofo. Según esto, la historia laboraba inconscientemente, pero bajo el imperio de la necesidad, hacia una meta ideal fijada de antemano, como, por ejemplo, en Hegel, hacia la realización de su idea absoluta, y la tendencia ineluctable hacia esta idea absoluta formaba la trabazón interna de los acaecimientos históricos. Es decir, que la ligazón real de los hechos, todavía ignorada, se suplantaba por una nueva providencia misteriosa, inconsciente o que llega poco a poco a la conciencia. Aquí, al igual que en el campo de la naturaleza, había que acabar con estas concatenaciones inventadas y artificiales, descubriendo las reales y verdaderas; misión ésta que, en última instancia, suponía descubrir las leyes generales del movi-

miento que se imponen como dominantes en la historia de la sociedad humana.

Ahora bien, la historia del desarrollo de la sociedad difiere sustancialmente, en un punto, de la historia del desarrollo de la naturaleza. En ésta —si prescindimos de la acción inversa ejercida a su vez por los hombres sobre la naturaleza—, los factores que actúan los unos sobre los otros y en cuyo juego mutuo se impone la ley general, son todos agentes inconscientes y ciegos. De cuanto acontece en la naturaleza —lo mismo los innumerables fenómenos aparentemente fortuitos que afloran a la superficie, que los resultados finales por los cuales se comprueba que esas aparentes casualidades se rigen por su lógica interna—, a nada se llega como a un fin propuesto de antemano y consciente. En cambio, en la historia de la sociedad, los agentes son todos hombres dotados de conciencia, que actúan movidos por la reflexión o la pasión, persiguiendo determinados fines; aquí, nada acaece sin una intención consciente, sino un fin propuesto. Pero esa distinción, por muy importante que ella sea para la investigación histórica, sobre todo la de épocas y acontecimientos aislados, no altera para nada el hecho de que el curso de la historia se rige por leyes generales de carácter interno. También aquí reina, en la superficie y en conjunto, pese a los fines conscientemente deseados de los individuos, un aparente azar; rara vez acaece lo que se desea, y en la mayoría de los casos los muchos fines propuestos se entrecruzan unos con otros y se contradicen, cuando no son de suyo irrealizables o insuficientes los medios de que se dispone para llevarlos a cabo. Las colisiones entre las innumerables voluntades y actos individuales crean en el campo de la historia un estado de cosas muy análogo al que impera en la naturaleza inconsciente. Los fines de los actos son obra de la voluntad, pero los resultados que en la realidad se derivan de ellos no lo son, y aun cuando parezcan ajustarse de momento al fin propuesto, a la postre encierran consecuencias muy distintas a las propuestas. Por eso, en conjunto, los acontecimientos históricos también parecen estar presididos por el azar. Pero allí donde en la superficie de las cosas parece reinar la casualidad, ésta se halla siempre gobernada por leyes internas ocultas, y de lo que se trata es de descubrir estas leyes.

Los hombres hacen su historia, cualesquiera que sean los rumbos de ésta, al perseguir cada cual sus fines propios propuestos conscientemente; y la resultante de estas numerosas voluntades,

proyectadas en diversas direcciones, y de su múltiple influencia sobre el mundo exterior, es precisamente la historia. Importa, pues, también lo que quieran los muchos individuos. La voluntad está determinada por la pasión o por la reflexión. Pero los resortes que, a su vez, mueven directamente a éstas, son muy diversos. Unas veces, son objetos exteriores; otras veces, motivos ideales: ambición, "pasión por la verdad y la justicia", odio personal, y también manías individuales de todo género. Pero, por una parte, ya veíamos que las muchas voluntades individuales que actúan en la historia producen casi siempre resultados muy distintos de los propuestos —a veces, incluso contrarios—, y, por lo tanto, sus móviles, tienen también una importancia puramente secundaria en cuanto al resultado total. Por otra parte, hay que preguntarse qué fuerzas propulsoras actúan, a su vez, detrás de esos móviles, qué causas históricas son las que en las cabezas de los hombres se transforman en estos móviles.

Esta pregunta no se la había hecho jamás el antiguo materialismo. Por esto su interpretación de la historia, cuando la tiene, es esencialmente pragmática; lo enjuicia todo con arreglo a los móviles de los actos; clasifica a los hombres que actúan en la historia en buenos y en malos, y luego comprueba que, por regla general, los buenos son los engañados, y los malos los vencedores. De donde se sigue, para el viejo materialismo, que el estudio de la historia no arroja enseñanzas muy edificantes, y, para nosotros, que en el campo histórico este viejo materialismo se hace traición a sí mismo, puesto que acepta como últimas causas los móviles ideales que allí actúan, en vez de indagar detrás de ellos, cuáles son los móviles de esos móviles. La inconsecuencia no estriba precisamente en admitir móviles *ideales*, sino en no remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes. En cambio, la filosofía de la historia, principalmente la representada por Hegel, reconoce que los móviles ostensibles y aun los móviles reales y efectivos de los hombres que actúan en la historia no son, ni mucho menos, las últimas causas de los acontecimientos históricos, sino que detrás de ellos están otras fuerzas determinantes, que hay que investigar; pero no va a buscar estas fuerzas en la misma historia, sino que las importa de fuera, de la ideología filosófica. En vez de explicar la historia de la antigua Grecia por su propia concatenación interna, Hegel afirma, por ejemplo, sencillamente, que esta historia no es más que la elaboración de las "formas de la bella individualidad", la realización

de la "obra de arte" como tal. Con este motivo, dice muchas cosas hermosas y profundas acerca de los antiguos griegos, pero esto no es obstáculo para que hoy no nos demos por satisfechos con semejante explicación, que no es más que una forma de hablar.

Por tanto, si se quiere investigar las fuerzas motrices que —consciente o inconscientemente, y con harta frecuencia inconscientemente— están detrás de estos móviles por los que actúan los hombres en la historia y que constituyen los verdaderos resortes supremos de la historia, no habría que fijarse tanto en los móviles de hombres aislados, por muy relevantes que ellos sean, como en aquellos que mueven a grandes masas, a pueblos en bloque, y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y no momentáneamente, en explosiones rápidas, como fugaces hogueras de paja, sino en acciones continuadas que se traducen en grandes cambios históricos. Indagar las causas determinantes que se reflejan en las cabezas de las masas que actúan y en las de sus jefes —los llamados grandes hombres— como móviles conscientes, de un modo claro o confuso, en forma directa o bajo un ropaje ideológico e incluso divinizado: he aquí el único camino que puede llevarnos a descubrir las leyes por las que se rige la historia en conjunto, al igual que la de los distintos períodos y países. Todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar necesariamente por sus cabezas; pero la forma que adopte dentro de ellas depende en mucho de las circunstancias. Los obreros no se han reconciliado, ni mucho menos, con la producción maquinizada capitalista, aunque ya no hagan pedazos las máquinas, como todavía en 1848 hicieran en el Rin.

Pero mientras que en todos los períodos anteriores la investigación de estas causas propulsoras de la historia era punto menos que imposible —por lo compleja y velada que era la trabazón de aquellas causas con sus efectos—, en la actualidad esta trabazón está ya lo suficientemente simplificada para que el enigma pueda descifrarse. Desde la implantación de la gran industria, es decir, por lo menos, desde la paz europea de 1815,[25] ya para nadie en Inglaterra era un secreto que allí la lucha política giraba toda en torno a las pretensiones de dominación de dos clases: la aristocracia terrateniente (*landed aristocracy*) y la burguesía (*middle class*). En Francia se hizo patente este mismo hecho con el retorno de los Borbones; los historiadores del período de la Restauración, desde Thierry hasta Guizot, Mignet

y Thiers, lo proclaman constantemente como el hecho que da la clave para entender la historia de Francia desde la Edad Media. Y desde 1830, en ambos países se reconoce como tercer beligerante, en la lucha por el Poder, a la clase obrera, al proletariado. Las condiciones se habían simplificado hasta tal punto que había que cerrar intencionadamente los ojos para no ver en la lucha de estas tres grandes clases y en el choque de sus intereses la fuerza propulsora de la historia moderna, por lo menos en los dos países más avanzados.

Pero ¿cómo habían nacido estas clases? Si, a primera vista, todavía era posible asignar a la gran propiedad del suelo, en otro tiempo feudal, un origen basado —a primera vista al menos— en causas políticas, en una usurpación violenta, para la burguesía y el proletariado ya no servía esta explicación. Era claro y palpable que los orígenes y el desarrollo de estas dos grandes clases residían en causas puramente económicas. Y no menos evidente era que en las luchas entre los grandes terratenientes y la burguesía, lo mismo que en la lucha de la burguesía con el proletariado, se trataba, en primer término, de intereses económicos, debiendo el poder político servir de mero instrumento para su realización. Tanto la burguesía como el proletariado debían su nacimiento al cambio introducido en las condiciones económicas, o más concretamente, en el modo de producción. El tránsito del artesanado gremial a la manufactura, primero, y luego de ésta a la gran industria basada en la aplicación del vapor y de las máquinas, fue lo que hizo que se desarrollasen estas dos clases. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las nuevas fuerzas productivas puestas en marcha por la burguesía —principalmente la división del trabajo y la reunión de muchos obreros parciales en una manufactura total —y las condiciones y necesidades de intercambio desarrolladas por ellas hiciéronse compatibles con el régimen de producción existente, heredado de la historia y consagrado por la ley, es decir, con los privilegios gremiales y con los innumerables privilegios de otro género, personales y locales (que eran otras tantas trabas para los estamentos no privilegiados), propios de la sociedad feudal. Las fuerzas productivas representadas por la burguesía se rebelaron contra el régimen de producción representado por los terratenientes feudales y los maestros de los gremios; el resultado es conocido: las trabas feudales fueron rotas en Inglaterra poco a poco; en Francia, de golpe; en Alemania todavía no se han acabado de

romper. Pero, del mismo modo que la manufactura, al llegar a una determinada fase de desarrollo, chocó con el régimen feudal de producción, hoy la gran industria choca ya con el régimen burgués de producción, que ha venido a sustituir a aquél. Encadenada por ese orden imperante, cohibida por el estrecho marco del modo capitalista de producción, hoy la gran industria crea, de una parte, una proletarización cada vez mayor de las grandes masas del pueblo, y de otra parte, una masa creciente de productos que no encuentran salida. Superproducción y miseria de las masas —dos fenómenos, cada uno de los cuales es, a su vez, causa del otro—, he aquí la absurda contradicción en que desemboca la gran industria y que reclama imperiosamente la liberación de las fuerzas productivas, mediante un cambio del modo de producción.

En la historia moderna, al menos, queda demostrado, por lo tanto, que todas las luchas políticas son luchas de clases y que todas las luchas de emancipación de clases, pese a su inevitable forma política, pues toda lucha de clases es una lucha política, giran, en último término, en torno a la emancipación *económica*. Por consiguiente, aquí por lo menos, el estado, el régimen político, es el elemento subalterno, y la sociedad civil, el reino de las relaciones económicas, el elemento decisivo. La idea tradicional, a la que también Hegel rindió culto, veía en el estado el elemento determinante, y en la sociedad civil el elemento condicionado por aquél. Y las apariencias hacen creerlo así. Del mismo modo que todos los impulsos que rigen la conducta del hombre individual tienen que pasar por su cabeza, convertirse en móviles de su voluntad, para hacerle obrar, todas las necesidades de la sociedad civil —cualquiera que sea la clase que la gobierne en aquel momento— tienen que pasar por la voluntad del estado, para cobrar vigencia general en forma de leyes. Pero éste es el aspecto formal del problema, que de suyo se comprende; lo que interesa conocer es el contenido de esta voluntad puramente formal —sea la del individuo o la del estado— y saber de dónde proviene este contenido y por qué es eso precisamente lo que se quiere, y no otra cosa. Si nos detenemos a indagar esto veremos que en la historia moderna la voluntad del estado obedece, en general, a las necesidades variables de la sociedad civil, a la supremacía de tal o cual clase, y, en última instancia, al desarrollo de las fuerzas productivas y de las condiciones de intercambio.

Y si aún en una época como la moderna, con sus gigantescos

medios de producción y de comunicaciones, el estado no es un campo independiente, con un desarrollo propio, sino que su existencia y su desarrollo se explican, en última instancia, por las condiciones económicas de vida de la sociedad, con tanta mayor razón tenía que ocurrir esto en todas las épocas anteriores, en que la producción de la vida material de los hombres no se llevaba a cabo con recursos tan abundantes y en que, por tanto, la necesidad de esta producción debía ejercer un imperio mucho más considerable todavía sobre los hombres. Si aún hoy, en los tiempos de la gran industria y de los ferrocarriles, el estado no es, en general, más que el reflejo en forma sintética de las necesidades económicas de la clase que gobierna la producción, mucho más tuvo que serlo en aquella época, en que una generación de hombres tenía que invertir una parte mucho mayor de su vida en la satisfacción de sus necesidades materiales, y, por consiguiente, dependía de éstas mucho más de lo que hoy nosotros. Las investigaciones históricas de épocas anteriores, cuando se detienen seriamente en este aspecto, confirman más que sobradamente esta conclusión; aquí no podemos pararnos, naturalmente, a tratar de esto.

Si el estado y el derecho público se hallan gobernados por las relaciones económicas, también lo estará, como es lógico, el derecho privado, ya que éste se limita, en sustancia, a sancionar las relaciones económicas existentes entre los individuos y que bajo las circunstancias dadas son las normales. La forma que esto reviste puede variar considerablemente. Puede ocurrir, como ocurre en Inglaterra, a tono con todo el desarrollo nacional de aquel país, que se conserven en gran parte las formas del antiguo derecho feudal, infundiéndoles un contenido burgués, y hasta asignando directamente un significado burgués al nombre feudal. Pero puede tomarse también como base, como se hizo en el continente europeo, el primer derecho universal de una sociedad productora de mercancías, el derecho romano, con su formulación insuperablemente precisa de todas las relaciones jurídicas esenciales que pueden existir entre los simples poseedores de mercancías (comprador y vendedor, acreedor y deudor, contratos, obligaciones, etc.). Para honra y provecho de una sociedad que es todavía pequeñoburguesa y semifeudal, puede reducirse este derecho, sencillamente por la práctica judicial, a su propio nivel (derecho general alemán) o bien, con ayuda de unos juristas supuestamente ilustrados y moralizantes, se puede recopilar en

un código propio, ajustado al nivel de esa sociedad; código que, en estas condiciones, no tendrá más remedio que ser también malo desde el punto de vista jurídico (código nacional prusiano); y cabe también que, después de una gran revolución burguesa, se elabore y promulgue, a base de ese mismo derecho romano, un código de la sociedad burguesa tan clásico como el *Code civil* [26] francés. Por tanto, aunque las normas del derecho civil se limitan a expresar en forma jurídica las condiciones económicas de vida de la sociedad, pueden hacerlo bien o mal, según los casos.

En el estado toma cuerpo ante nosotros el primer poder ideológico sobre los hombres. La sociedad se crea un órgano para la defensa de sus intereses comunes frente a los ataques de dentro y de fuera. Este órgano es el poder del estado. Pero, apenas creado, este órgano se independiza de la sociedad, tanto más cuanto más se va convirtiendo en órgano de una determinada clase y más directamente impone el dominio de esta clase. La lucha de la clase oprimida contra la clase dominante asume forzosamente el carácter de una lucha política, de una lucha dirigida en primer término, contra la dominación política de esta clase; la conciencia de la relación que guarda esta lucha política con su base económica se oscurece y puede llegar a desaparecer por completo. Si no ocurre así por entero entre los propios beligerantes, ocurre casi siempre entre los historiadores. De las antiguas fuentes sobre las luchas planteadas en el seno de la república romana, sólo Apiano nos dice claramente cuál era el pleito que allí se ventilaba en última instancia: el de la propiedad del suelo.

Pero el estado, una vez que se erige en poder independiente frente a la sociedad, crea rápidamente una nueva ideología. En los políticos profesionales, en los teóricos del derecho público y en los juristas que cultivan el derecho privado, la conciencia de la relación con los hechos económicos desaparece totalmente. Como, en cada caso concreto, los hechos económicos tienen que revestir la forma de motivos jurídicos para ser sancionados en forma de ley y como para ello hay que tener en cuenta también, como es lógico, todo el sistema jurídico vigente, se pretende que la forma jurídica lo sea todo, y el contenido económico nada. El derecho público y el derecho privado se consideran como dos campos independientes, con su desarrollo histórico propio, campos que permiten y exigen por sí mismos una construcción sis-

temática, mediante la extirpación consecuente de todas las contradicciones internas.

Las ideologías aún más elevadas, es decir, las que se alejan todavía más de la base material, de la base económica, adoptan la forma de filosofía y de religión. Aquí, la concatenación de las ideas con sus condiciones materiales de existencia aparece cada vez más embrollada, cada vez más oscurecida por la interposición de eslabones intermedios. Pero, no obstante, existe. Todo el período del Renacimiento, desde mediados del siglo xv, fue en esencia un producto de las ciudades y, por tanto, de la burguesía, y lo mismo cabe decir de la filosofía, desde entonces renaciente; su contenido no era, en sustancia, más que la expresión filosófica de las ideas correspondientes al proceso de desarrollo de la pequeña y mediana burguesía hacia la gran burguesía. Esto se ve con bastante claridad en los ingleses y franceses del siglo pasado, muchos de los cuales tenían tanto de economistas como de filósofos, y también hemos podido comprobarlo más arriba en la escuela hegeliana.

Detengámonos, sin embargo, un momento en la religión, por ser éste el campo que más alejado y más desligado parece estar de la vida material. La religión nació en una época muy primitiva, de las ideas confusas, selváticas, que los hombres se formaban acerca de su propia naturaleza y de la naturaleza exterior que los rodeaba. Pero toda ideología, una vez que surge, se desarrolla en conexión con el material de ideas dado, desarrollándolo y transformándolo a su vez; de otro modo no sería una ideología, es decir, una labor sobre ideas concebidas como entidades con propia sustantividad, con un desarrollo independiente y sometidas tan sólo a sus leyes propias. Estos hombres ignoran forzosamente que las condiciones materiales de la vida del hombre, en cuya cabeza se desarrolla este proceso ideológico, son las que determinan, en última instancia, la marcha de tal proceso, pues si no lo ignorasen se habría acabado toda la ideología. Por tanto, estas representaciones religiosas primitivas, comunes casi siempre a todo un grupo de pueblos afines, se desarrollan, al deshacerse el grupo, de un modo peculiar en cada pueblo, según las condiciones de vida que le son dadas; y este proceso ha sido puesto de manifiesto en detalle por la mitología comparada en una serie de grupos de pueblos, principalmente en el grupo ario (el llamado grupo indo-europeo). Los dioses, moldeados de este modo en cada pueblo, eran dioses nacionales, cuyo reino no pa-

saba de las fronteras del territorio que estaban llamados a proteger, ya que del otro lado había otros dioses indiscutibles que llevaban la batuta. Estos dioses sólo podían seguir viviendo en la mente de los hombres mientras existiese su nación, y morían al mismo tiempo que ella. Este ocaso de las antiguas nacionalidades lo trajo el imperio romano mundial, y no vamos a estudiar aquí las condiciones económicas que determinaron el origen de éste. Caducaron los viejos dioses nacionales, e incluso los romanos, que habían sido cortados simplemente por el patrón de los reducidos horizontes de la ciudad de Roma; la necesidad de complementar el imperio mundial con una religión mundial se revela con claridad en los esfuerzos que se hacían por levantar altares e imponer acatamiento, en Roma, junto a los dioses propios, a todos los dioses extranjeros un poco respetables. Pero una nueva religión mundial no se fabrica así, por decretos imperiales. La nueva religión mundial, el cristianismo, había ido naciendo calladamente, mientras tanto, de una mezcla de la teología oriental universalizada, sobre todo de la judía, y de la filosofía griega vulgarizada, principalmente de la estoica. Qué aspecto presentaba en sus orígenes esta religión, es lo que hay que investigar pacientemente, pues su faz oficial, tal como nos la transmite la tradición, sólo es la que se ha presentado como religión del Estado, después de adaptada para este fin por el Concilio de Nicea.[27] Pero el simple hecho de que ya a los doscientos cincuenta años de existencia se la erigiese en religión del estado demuestra que era la religión que cuadraba a las circunstancias de los tiempos. En la Edad Media, a medida que el feudalismo se desarrollaba, el cristianismo asumía la forma de una religión adecuada a este régimen, con su correspondiente jerarquía feudal. Y al aparecer la burguesía desarrolló frente al catolicismo feudal, la herejía protestante, que tuvo sus orígenes en el sur de Francia, con los albigenses,[28] coincidiendo con el apogeo de las ciudades de aquella región. La Edad Media anexó a la teología, convirtió en apéndices suyos a todas las demás formas ideológicas: la filosofía, la política, la jurisprudencia. Con ello obligaba a todo movimiento social y político a revestir una forma teológica; a los espíritus de las masas, cebados exclusivamente con religión, no había más remedio que presentarles sus propios intereses vestidos con ropaje religioso, si se quería levantar una gran tormenta. Y como la burguesía, que crea en las ciudades desde el primer momento un apéndice de plebeyos

desposeídos, jornaleros y servidores de todo género, que no pertenecían a ningún estamento social reconocido y que eran los precursores del proletariado posterior, también la herejía religiosa se desdobla muy pronto en un ala burguesa-moderada y en otra plebeya-revolucionaria, execrada por los mismos herejes burgueses.

La imposibilidad de exterminar la herejía protestante correspondía a la invencibilidad de la burguesía en ascenso. Cuando esta burguesía era ya lo bastante fuerte, su lucha con la nobleza feudal, que hasta entonces había tenido carácter predominantemente local, comenzó a tomar proporciones nacionales. La primera acción de gran envergadura se desarrolló en Alemania: fue la llamada Reforma: la burguesía no era lo suficientemente fuerte ni estaba lo suficientemente desarrollada para poder unir bajo su bandera a los demás estamentos rebeldes: los plebeyos de las ciudades, la nobleza baja rural y los campesinos. Primero fue derrotada la nobleza; los campesinos se alzaron en una insurrección que marca el punto culminante de todo este movimiento revolucionario; las ciudades los dejaron solos, y la revolución fue estrangulada por los ejércitos de los príncipes feudales, que se aprovecharon de este modo de todas las ventajas de la victoria. A partir de este momento, Alemania desaparece por tres siglos del concierto de las naciones que intervienen con propia personalidad en la historia. Pero, al lado del alemán Lutero estaba el francés Calvino, quien, con una nitidez auténticamente francesa, hizo pasar a primer plano el carácter burgués de la Reforma y republicanizó y democratizó la Iglesia. Mientras que la Reforma luterana se estancaba en Alemania y arruinaba a este país, la Reforma calvinista servía de bandera a los republicanos de Ginebra, de Holanda, de Escocia, emancipaba a Holanda de España y del imperio alemán,[29] y suministraba el ropaje ideológico para el segundo acto de la revolución burguesa, que se desarrolló en Inglaterra. Aquí, el calvinismo se acreditó como el auténtico disfraz religioso de los intereses de la burguesía de aquella época, razón por la cual no logró tampoco su pleno reconocimiento cuando, en 1689, la revolución se cerró con el pacto de una parte de la nobleza con los burgueses.[30] La iglesia oficial anglicana fue restaurada de nuevo, pero no bajo su forma anterior, como una especie de catolicismo, con el rey por Papa, sino fuertemente calvinizada. La antigua iglesia del estado había festejado el alegre domingo católico, combatiendo

el aburrido domingo calvinista; la nueva, aburguesada, volvió a introducir éste, que todavía hoy adorna a Inglaterra.

En Francia, la minoría calvinista fue reprimida, catolizada o expulsada en 1685; [31] pero ¿de qué sirvió esto? Ya por entonces estaba en plena actividad el librepensador Pierre Bayle, y en 1694 nacía Voltaire. Las medidas de violencia de Luis XIV no sirvieron más que para facilitar a la burguesía francesa la posibilidad de hacer su revolución bajo formas irreligiosas y exclusivamente políticas, las únicas que cuadran a la burguesía avanzada. En las asambleas nacionales ya no se sentaban protestantes, sino librepensadores. Con esto, el cristianismo entraba en su última fase. Ya no podía servir de ropaje ideológico para envolver las aspiraciones de una clase progresiva cualquiera; se fue convirtiendo, cada vez más, en patrimonio privativo de las clases dominantes, quienes lo emplean como mero instrumento de gobierno para tener a raya a las clases inferiores. Y cada una de las distintas clases utiliza para este fin su propia y congruente religión: los terratenientes aristocráticos, el jesuitismo católico o la ortodoxia protestante; los burgueses liberales y radicales, el racionalismo; siendo indiferente para estos efectos que los señores crean o no, ellos mismos, en sus respectivas religiones.

Vemos, pues, que la religión, una vez creada, contiene siempre una materia tradicional, ya que la tradición es, en todos los campos ideológicos, una gran fuerza conservadora. Pero los cambios que se producen en esta materia brotan de las relaciones de clase, y por tanto, de las relaciones económicas de los hombres que efectúan estos cambios. Y aquí, basta con lo que queda apuntado.

Las anteriores consideraciones no pretenden ser más que un bosquejo general de la interpretación marxista de la historia; a lo sumo, unos cuantos ejemplos para ilustrarla. La prueba ha de suministrarse a la luz de la misma historia, y creemos poder afirmar que esta prueba ha sido ya suministrada suficientemente en otras obras. Pero esta interpretación pone fin a la filosofía en el campo de la historia, exactamente lo mismo que la concepción dialéctica de la naturaleza hace la filosofía de la naturaleza tan innecesaria como imposible. Ahora, ya no se trata de sacar de la cabeza las concatenaciones de las cosas, sino de descubrirlas en los mismos hechos. A la filosofía desahuciada de la naturaleza y de la historia no le queda más refugio que el reino del pensamiento puro, en lo que aún queda en pie de él: la

teoría de las leyes del mismo proceso de pensar, la lógica y la dialéctica.

Con la revolución de 1848, la Alemania "culta" rompió con la teoría y abrazó el camino de la práctica. La pequeña industria y la manufactura, basadas en el trabajo manual, cedieron el puesto a una auténtica gran industria; el nuevo imperio pequeño-alemán [32] acabó, por lo menos, con los males más agudos que la profusión de pequeños estados, los restos del feudalismo y el régimen burocrático ponían como otros tantos obstáculos en este camino de progreso. Pero, en la medida en que la especulación abandonaba el cuarto de estudio del filósofo para levantar su templo en la bolsa, la Alemania culta perdía aquel gran interés teórico que había hecho famosa a Alemania durante la época de su mayor humillación política: el interés para la investigación puramente científica, sin atender a que los resultados obtenidos fuesen o no aplicables prácticamente y atentasen o no contra las ordenanzas de la policía. Cierto es que las ciencias naturales oficiales de Alemania, sobre todo en el campo de las investigaciones específicas, se mantuvieron a la altura de los tiempos, pero ya la revista norteamericana *Science* observaba con razón que los progresos decisivos realizados en el campo de las grandes concatenaciones entre los hechos aislados, su generalización en forma de leyes, tienen hoy por sede principal a Inglaterra y no, como antes, a Alemania. Y en el campo de las ciencias históricas, incluida la filosofía, ha desaparecido de raíz con la filosofía clásica, aquel antiguo espíritu indomable, viniendo a ocupar su puesto un vacuo eclecticismo y una angustiosa preocupación por la carrera y los ingresos, rayana en el más vulgar arribismo. Los representantes oficiales de esta ciencia se han convertido en los ideólogos descarados de la burguesía y del estado existente; y esto, en un momento en que ambos son francamente hostiles a la clase obrera.

Sólo en la clase obrera perdura sin decaer el interés teórico alemán. Aquí no hay nada que lo desarraigue; aquí no hay margen para preocuparnos de arribismo, de lucro, de protección dispensada de lo alto; por el contrario, cuando más audaces e intrépidos son los avances de la ciencia, mejor se armonizan con los intereses y las aspiraciones de los obreros. La nueva tendencia, que ha descubierto en la historia de la evolución del

trabajo la clave para comprender toda la historia de la sociedad, se dirigió preferentemente, desde el primer momento, a la clase obrera y encontró en ella la acogida que ni buscaba ni esperaba en la ciencia oficial. El movimiento obrero de Alemania es el heredero de la filosofía clásica alemana.

Fragmento sobre Feuerbach no publicado (1886)

Los vulgarizadores ambulantes que se ocuparon del materialismo entre 1850 y 1860, en Alemania, no superaron de ninguna manera los límites de sus maestros. Todos los progresos hechos desde entonces en las ciencias naturales les sirvieron de nuevos argumentos contra la creencia en el creador del universo; y, efectivamente, no era de ningún modo su preocupación el continuar desarrollando la teoría. 1848 había alcanzado duramente al idealismo, pero el materialismo, bajo su forma renovada, había caído aún más bajo. Feuerbach tenía razón perfectamente en repudiar la responsabilidad de *ese* materialismo, sólo que no tenía el derecho de confundir la teoría de los predicadores ambulantes con el materialismo.

Pero, hacia esta misma época, las ciencias naturales empíricas tomaron tal vuelo y obtuvieron resultados tan sorprendentes que esto no solamente permitía superar la estrechez mecanicista del siglo XVIII, sino que gracias a la demostración hecha de las relaciones íntimas existentes en la propia naturaleza, entre los diferentes dominios de investigaciones (mecánica, física, química, biología, etc.), las mismas ciencias naturales se transformaron de ciencias empíricas en ciencias teóricas, y con la síntesis de los resultados adquiridos, en un sistema de conocimiento materialista de la naturaleza. La mecánica de los gases; la química orgánica recientemente creada, arrebata el último resto de incomprensibilidad a lo que se denominan combinaciones orgánicas, produciéndolas unas después de las otras con materias inorgánicas; la embriología científica que databa de 1818; la geología y la paleontología; la anotomía comparada de las plantas y de los animales, suministran una materia completamente nueva en proporciones hasta entonces inauditas. Pero tres grandes descubrimientos tuvieron una importancia decisiva.

El primero fue la prueba de la transformación de la energía deducida del descubrimiento del equivalente mecánico del ca-

tor (por Roberto Mayer, Joule y Colding). Está probado que todas las causas que actúan, innumerables en la naturaleza, que, hasta entonces, llevaban bajo la denominación de fuerzas una existencia misteriosa, inexplicable —la fuerza mecánica, el calor, las radiaciones (la luz y el calor radiante), la electricidad, el magnetismo, la fuerza química de combinación y descomposición—, son formas, modos de existencia particulares de una sola y misma energía, es decir, del movimiento; no solamente podemos probar que su transformación, su pasaje de una forma a otra se produce continuamente en la naturaleza, sino que podemos realizar las mismas en el laboratorio y en la industria y esto de manera tal que una cantidad dada de energía bajo una forma corresponda siempre a una cantidad determinada de energía bajo tal o cual forma distinta. De esta manera podemos expresar la unidad de calor en kilogramos, y las unidades de cantidades cualesquiera de energía eléctrica o química, a su vez, en unidades de calor o inversamente; de igual modo podemos medir el consumo de energía y de absorción de una energía de un organismo vivo y expresarlo en una unidad cualquiera, por ejemplo, en unidades de calor. La unidad de todo el movimiento en la naturaleza no es ya sólo una afirmación filosófica, sino un hecho de las ciencias naturales.

El segundo descubrimiento —anterior en el tiempo— es el de la célula orgánica por Schwann y Schleiden, de la célula en tanto que unidad donde se originan y crecen por multiplicación y diferenciación todos los organismos —con excepción de los más inferiores—. Es solamente gracias a este descubrimiento que la investigación de los productos orgánicos vivientes de la naturaleza —tanto la anatomía comparada y la fisiología, como la embriología— ha encontrado un terreno sólido.

Se ha despojado de su secreto la formación, el crecimiento y la estructura de los organismos, el milagro hasta aquí incomprensible, se ha resuelto en un proceso que se cumple según una ley esencialmente idéntica para todos los organismos multicelulares.

Pero todavía quedaba una laguna esencial. Si todos los organismos multicelulares —plantas, así como animales, comprendidos entre ellos el hombre— han nacido de una célula según la ley de la división de las células, ¿de dónde proviene entonces la diversidad infinita de esos organismos? Es a esta pregunta que ha respondido el tercer gran descubrimiento, la teoría de la evolución expuesta y fundamentada por primera vez en forma sis-

temática por Darwin. Cualesquiera sean las diversas transformaciones que sufra esta teoría en sus detalles, ella resuelve, en suma, desde ya, el problema de manera más que suficiente; está determinada la prueba en sus grandes rasgos del desarrollo de los organismos desde los más simples hasta los más variados y cada vez más complicados, tales como los vemos hoy ante nuestros ojos y elevándose hasta el hombre; lo que permite explicar no solamente la existencia actual de las materias orgánicas en la naturaleza, sino dar los fundamentos para la prehistoria del espíritu humano, para la investigación de los diferentes estados de la evolución desde el simple protoplasma de los organismos inferiores sin estructura, pero sensibles a las excitaciones, hasta el cerebro pensante del hombre. Es evidente que sin esta prehistoria, la existencia del cerebro pensante del hombre sería un milagro.

Con estos tres grandes descubrimientos, los principales fenómenos de la naturaleza son explicados, relacionados a su causa natural. Queda por hacer aquí sólo una cosa: explicar el origen de la vida surgida de la naturaleza inorgánica. En el estado actual de la ciencia, esto no significa otra cosa que producir albuminoides a partir de masas inorgánicas. La química se aproxima cada vez más a esta tarea. Está aún todavía muy lejos de ella. Pero si reflexionamos que recién en 1828 obtuvo Woehler el primer cuerpo orgánico, la urea, a partir de la materia inorgánica y que en la actualidad se obtienen innumerables combinaciones orgánicas de manera artificial sin ninguna materia orgánica, no quisiéramos dar a la química la orden de "¡alto!" ante la albúmina. Hasta ahora, la química puede producir toda materia orgánica cuya composición conoce con exactitud. Cuando sea conocida la composición de los cuerpos albuminóideos, podrá procederse a la producción de la albúmina viviente. Pero sería exigir un milagro que pueda de un día para otro producir lo que la misma naturaleza, en circunstancias muy favorables, logró realizar sobre algunos cuerpos celestes al cabo de millones de años.

De esta manera, la concepción materialista de la naturaleza se apoya hoy sobre bases de solidez muy distinta de las del siglo precedente. Entonces no se comprendía de manera acabada, por así decirlo, sino el movimiento de los cuerpos celestes y el de sólidos terrestres bajo la influencia de la gravitación; casi todo el dominio de la química y toda la naturaleza orgánica tenían

secretos no comprendidos. Hoy, toda la naturaleza se despliega delante nuestro como un sistema de relaciones y de fenómenos explicados y comprendidos, por lo menos en sus grandes rasgos. Es cierto que la concepción materialista de la naturaleza no significa otra cosa que una simple concepción de la naturaleza tal cual es, sin aditamentos extraños, y es por ello que en sus orígenes esto era evidente ya entre los filósofos griegos. Pero entre esos antiguos griegos y nosotros, hay más de dos milenios de concepción del mundo esencialmente idealista, de modo que el retorno a la misma evidencia es más difícil que lo que parece al primer golpe de vista. Porque no se trata de ninguna manera de repudiar simplemente toda la sustancia ideológica de dos milenios, sino de criticarla, de desprender los resultados adquiridos en el seno de la falsa forma idealista, pero inevitable para su tiempo y para la marcha del desarrollo mismo, de esta forma pasajera. Y la prueba de sus dificultades nos la da el hecho de que numerosos naturalistas que, en su misma ciencia, son materialistas inexorables, fuera de la misma son, no solamente idealistas, sino aún cristianos piadosos, y hasta ortodoxos.

Todos estos progresos de las ciencias de la naturaleza, que señalaron una época, pasaron cerca de Feuerbach sin conmoverlo seriamente. Esto fue menos culpa suya que de las miserables condiciones alemanas en virtud de las cuales las cátedras universitarias estaban acaparadas por eclécticos aplastadores de pulgas con cerebros vacíos, mientras que Feuerbach, que los sobrepasaba en mucho, se convertía fatalmente en un patán en la soledad de su villa perdida. Esta es la razón por la cual le es forzoso —al lado de ciertas síntesis generales— moler tantas bellas frases vacías sobre la naturaleza. Es de esta manera que dijo:

"Es cierto que la vida no es el producto de un proceso químico, ella no es el producto, en general, de una fuerza natural aislada o de un fenómeno al que el materialista metafísico reduce la vida: ella es el resultado de toda la naturaleza".

Que la vida es un resultado de toda la naturaleza, no contradice de ninguna manera el hecho de que la albúmina, que es el portador independiente exclusivo de la vida, se forme en condiciones determinadas, dadas por todo el encadenamiento de la naturaleza, pero se forma precisamente como el producto de un proceso químico.

Si Feuerbach hubiese vivido en circunstancias que le permi-

tiesen seguir, aunque sólo sea superficialmente, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza, jamás hubiese sido llevado a hablar de un proceso químico como del efecto de una fuerza aislada de la naturaleza. Es a esta misma soledad que es necesario atribuir el hecho de que Feuerbach se perdiese en una serie de especulaciones estériles y girase en redondo sobre el tema de las relaciones del pensamiento con el órgano pensante —dominio en el cual Starcke lo sigue con predilección.

Ello basta. Feuerbach se irrita contra el nombre de materialistas. Y esto no es del todo errado, puesto que no se liberará jamás por completo del idealista. En el dominio de la naturaleza, es materialista; pero en el dominio de... *(El texto se detiene aquí).*

Karl Marx

Tesis sobre Feuerbach

1

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach, quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica".

2

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aisla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*.

3

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hom-

bres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Roberto Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria.*

4

Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.

5

Feuerbach, no contento con el pensamiento *abstracto,* apela a la *contemplación sensorial*; pero no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana *práctica.*

6

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana.* Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1) Al hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso /Gemüt/ y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.

2) En él, la esencia humana sólo puede concebirse como "género", como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos.

7

Feuerbach no ve, por tanto, que el "sentimiento religioso" es también *un producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

8

La vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la prática humana y en la comprensión de esta práctica.

9

A lo que más llega el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la "sociedad civil".

10

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad "civil"; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada.

11

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.

Cartas filosóficas de Friedrich Engels

ENGELS A CONRAD SCHMIDT

Londres, 5 de agosto de 1890

[...] He leído en el *Deutsche Worte* de Viena una crítica del libro de Paul Barth escrita por ese pájaro de mal agüero que se llama Moritz Wirth. *Esa* crítica también me ha producido una impresión desfavorable en cuanto al libro mismo. Pienso hojearlo, pero debo decir que si el bueno de Moritz cita exactamente el pasaje en que Barth afirma que en todas las obras de Marx sólo ha podido hallar un ejemplo que demuestra la dependencia de la filosofía, etc., de las condiciones materiales de vida —aquel en que Descartes declara que los animales son máquinas—, sólo comiseración puede despertar en mí un hombre capaz de escribir tales cosas. Y puesto que ese hombre no ha comprendido todavía que si bien las condiciones materiales de vida son el *primum agens* *, eso no impide que la esfera ideológica reaccione a su vez sobre ellas, aunque su influencia sea secundaria, ese hombre no ha podido comprender en modo alguno la materia sobre la cual escribe. Sin embargo, repito, estas noticias no son de fuente directa, y el bueno de Moritz es un amigo peligroso. La concepción materialista de la historia también tiene ahora muchos amigos de ésos, para los cuales no es más que un pretexto para *no* estudiar la historia. Marx había dicho a fines de la década del 70, refiriéndose a los "marxistas" franceses, que *"tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste"* **.

También en la *Volks-Tribüne* ha habido una discusión acerca de si la distribución de los productos en la sociedad futura se hará de acuerdo con la cantidad de trabajo o de otra manera. La cuestión ha sido enfocada desde un punto de vista muy "materialista", en oposición a ciertas frases idealistas sobre la justicia. Pero, por extraño que esto parezca, a nadie se le ocurrió pensar en que el modo de distribución depende esencialmente de la *cantidad* de productos a distribuir, y que esta *cantidad* varía, naturalmente, con el progreso de la producción y de la organización social y que, por tanto, tiene que cambiar también el modo de distribución. Sin embargo, para todos los que han participado en la discusión, la "sociedad socialista" no es algo que cambia y progresa continuamente, sino algo estable, algo fijo de una vez para siempre, por lo que también debe tener un modo de distribución fijo de una vez para siempre. Razonablemente, lo único que se puede hacer es: 1) tratar de descubrir el modo de distribución que se haya de aplicar *al principio*, y 2) tratar de establecer *la tendencia general* que habrá de seguir el desarrollo ulterior. Pero acerca de esto no encuentro ni una sola palabra en toda la discusión.

En general, la palabra "materialista" sirve, en Alemania, a muchos escritores jóvenes como una simple frase para clasificar sin necesidad de más estudio todo lo habido y por haber; se pega esta etiqueta y se cree poder dar el asunto por concluido. Pero nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio y no una palanca para levantar construcciones a la manera del hegelianismo. Hay que estudiar de nuevo toda la historia, investigar en detalle las condiciones de vida de las diversas formaciones sociales, antes de ponerse a derivar de ellas las ideas políticas, del derecho privado, estéticas, filosóficas, religiosas, etc., que a ellas corresponden. Hasta hoy, en este terreno se ha hecho poco, pues ha sido muy reducido el número de personas que se han puesto seriamente a ello. Aquí necesitamos fuerzas en masa que nos ayuden; el campo es infinitamente grande, y quien desee trabajar seriamente, puede conseguir mucho y distinguirse. Pero, en vez de hacerlo así, hay demasiados alemanes y jóvenes a quienes las frases sobre el materialismo histórico (*todo* puede ser convertido en frase) sólo les sirven para erigir a toda prisa un sistema con sus conocimientos históricos, relativamente escasos —pues la historia económica está todavía en pañales—, y pavonearse luego, muy ufanos de su hazaña. Y entonces es cuando puede aparecer un Barth cualquiera, para dedicarse a lo que, por lo menos en su medio, ha sido reducido a la categoría de una frase huera.

Pero todo esto volverá a encarrilarse. Ahora, en Alemania, tenemos fuerza suficiente para aguantar muchas cosas. Uno de

* La causa primera. (*N. del edit.*)
** "Lo único que sé es que no soy marxista." (*N. del edit.*)

los servicios más grandes que nos ha prestado la ley contra los socialistas ha sido el de habernos liberado de la pagajosa importunidad de los "estudiosos" alemanes con barniz socialista. Ahora ya somos lo bastante fuertes para digerir incluso a esos "escritores" alemanes, que vuelven a adoptar aires de gran importancia. Usted, que ha hecho realmente algo, habrá notado por fuerza qué pocos de los literatos jóvenes que se cuelgan al partido se toman la molestia de estudiar Economía Política, Historia de la Economía Política, historia del comercio, de la industria, de la agricultura, de las formaciones sociales. ¡Cuántos conocen a Maurer sólo de nombre! La suficiencia del periodista tiene que suplirlo todo, y así anda ello. A veces, parece como si estos caballeros creyesen que para los obreros cualquier cosa es buena. ¡Si supiesen que Marx no creía nunca que incluso sus mejores cosas eran bastante buenas para los obreros y que consideraba un crimen ofrecer a los obreros algo que no fuese lo mejor de lo mejor! [...]

Publicado por primera vez por entero en la revista *Sozialistische Monatchefte*, Nos. 18-19, 1920.
Se publica de acuerdo con el manuscrito. Traducido del alemán.

ENGELS A OTTO VON BOENICK

Folkestone, cerca de Dover, 21 de agosto de 1890

[...] A sus preguntas sólo puedo contestar en breve y en rasgos generales, ya que de otro modo sólo para contestar a la primera tendría que escribir todo un tratado.

1. La llamada "sociedad socialista", según creo yo, no es una cosa hecha de una vez y para siempre, sino que cabe considerarla, como todos los demás regímenes históricos, una sociedad en constante cambio y transformación. Su diferencia crítica respecto del régimen actual consiste, naturalmente, en la organización de la producción sobre la base de la propiedad común, inicialmente por una sola nación, de todos los medios de producción. No veo absolutamente ninguna dificultad para realizar —se trata de realizarla gradualmente— esta revolución mañana mismo. El que nuestros obreros son capaces de ello, lo demues-

tran sus numerosas asociaciones de producción y distribución, que, cuando la policía no las arruinaba intencionalmente, se administraban con la misma eficacia y mucho más honradamente que las sociedades anónimas burguesas. No llego a comprender cómo puede usted hablar de la ignorancia de las masas en Alemania después de la brillante demostración de la madurez política de que han dado prueba nuestros obreros en la lucha victoriosa contra la ley sobre los socialistas. La presunción seudocientífica de nuestros llamados hombres cultos me parece un obstáculo mucho mayor. Por cierto, nos faltan aún técnicos, agrónomos, ingenieros, arquitectos, etc., pero en el peor de los casos los podemos comprar, del mismo modo que lo hacen los capitalistas, y cuando unos cuantos traidores —que a ciencia cierta habrá en esta sociedad— sean castigados de un modo ejemplar, comprenderán que sus intereses les mandan no robarnos más. Pero además de estos especialistas, entre los que figuran, según mi criterio, también los maestros de escuela, podemos perfectamente prescindir de las demás personas "cultas", y, por ejemplo, la presente gran afluencia de literatos y estudiantes al partido está preñada de perjuicios de toda índole, si no se les tiene a estos señores en su debido lugar.

Los latifundios de los junkers del Este del Elba pueden entregarse en arriendo sin dificultad, asegurándose la necesaria dirección técnica, a los braceros y jornaleros de hoy y cultivarse colectivamente. Y si hay allí excesos, los responsables de ello serán los señores junkers, que han llevado a la gente a tal salvajismo a pesar de la legislación escolar existente.

El obstáculo más grande lo constituirán los pequeños campesinos y los molestos cultos y sabihondos, que aparentan saber tanto más, cuanto menos conocen la materia.

Así, si tenemos un número suficiente de partidarios entre las masas, se podrá socializar muy pronto la gran industria y la gran agricultura latifundista, ya que el poder político estará en nuestras manos. Lo demás vendrá más o menos rápidamente. Y teniendo la gran producción, seremos dueños de la situación.

Usted habla de la ausencia de la debida conciencia. Eso es así, pero por lo que se refiere a las personas cultas, procedentes de la nobleza y burguesía, que no se dan cuenta de cuánto tienen aun que aprender de los obreros.

Publicado por primera vez en forma completa en ruso en el Nº 2 de la revista *Voprosy istorii KPSS*, de 1964, y en alemán en el Nº 2 de la

revista *Beiträge zur Geschichte des deutschen Arbeiter-bewegung*, de 1964. Se publica de acuerdo con el manuscrito. Traducido del alemán.

ENGELS A JOSEPH BLOCH

Londres, 21-22 de setiembre de 1890

[...] Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es *el único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado.

Somos nosotros mismos quienes hacemos nuestra historia, pero la hacemos, en primer lugar, con arreglo a premisas y condiciones muy concretas. Entre ellas, son las económicas las que deciden en última instancia. Pero también desempeñan su papel, aunque no sea decisivo, las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres. También el estado prusiano ha nacido y se ha desarrollado por causas históricas, que son, en última instancia, causas

económicas. Pero apenas podrá afirmarse sin incurrir en pedantería, que de los muchos pequeños estados del norte de Alemania fuese precisamente Brandeburgo, por imperio de la necesidad económica, y no también por la intervención de otros factores (y principalmente su complicación, mediante la posesión de Prusia, en los asnutos de Polonia, y a través de esto, en las relaciones políticas internacionales, que fueron también decisivas en la formación de la potencia dinástica austríaca), el destinado a convertirse en la gran potencia en que tomaron cuerpo las diferencias económicas, lingüísticas, y desde la reforma también las religiosas, entre el Norte y el Sur. Difícilmente se conseguirá explicar económicamente, sin caer en el ridículo, la existencia de todos los pequeños estados alemanes del pasado y del presente o los orígenes de las permutaciones de consonantes en el altoalemán, que convierten en una línea de ruptura que corre a lo largo de Alemania la muralla geográfica formada por las montañas que se extienden de los Sudetes al Tauno.

En segundo lugar, la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante —el acontecimiento histórico—, que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única, que, como un todo, actúa *sin conciencia* y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales —cada una de las cuales apetece aquello a que le impulsa su constitución física y una serie de circunstancias externas, que son, en última instancia, circunstancias económicas (o las suyas propias personales o las generales de la sociedad)— no alcancen lo que desean, sino que se fundan todas en una media total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean = O. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por tanto, incluidas en ella.

Además, me permito rogarle que estudie usted esta teoría en las fuentes originales y no en obras de segunda mano; es, ver-

daderamente, mucho más fácil. Marx apenas ha escrito nada en que esta teoría no desempeñe su papel. Especialmente, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* es un magnífico ejemplo de aplicación de ella. También en *El capital* se encuentran muchas referencias. En segundo término, me permito remitirle también a mis obras *La subversión de la ciencia por el señor E. Dühring* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en las que se contiene, a mi modo de ver, la exposición más detallada que existe del materialismo histórico.

El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por tanto, de aplicar prácticamente el principio, cambiaba la cosa, y ya no había posibilidad de error. Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos "marxistas" y así se explican muchas de las cosas peregrinas que han aportado [...]

ENGELS A CONRAD SCHMIDT

Londres, 27 de octubre de 1890

Aprovecho el primer momento libre para contestarle. Creo que hará usted bien en aceptar el puesto que le ofrecen en el *Züricher Post* donde podrá aprender muchas cosas del campo de la economía, sobre todo si no olvida en ningún momento la circunstancia de que Zurich es sólo un mercado de dinero y de especulación de tercera categoría, por lo que las impresiones que allí se reciben llegan debilitadas por un doble o triple reflejo o deliberadamente tergiversadas. En cambio, conocerá usted

en la práctica todo el mecanismo y se verá obligado a seguir de cerca los boletines de Bolsa de Londres, Nueva York, París, Berlín, Viena, etc., todo ello de primera mano. Y entonces se le revelará el mercado mundial en su reflejo como mercado de dinero y de valores. Con los reflejos económicos, políticos, etc., ocurre lo mismo que con las cosas reflejadas en el ojo: pasan a través de una lente y por eso aparecen en forma invertida, cabeza abajo. Sólo falta el aparato nervioso encargado de enderezarlas para nuestra percepción. El bolsista no ve el movimiento de la industria y del mercado mundial más que en el reflejo invertido del mercado de dinero y de valores, por lo que los efectos se le aparecen como causas. Este es un fenómeno que ya he podido observar en la década del 40, en Manchester, donde los boletines de la Bolsa de Londres no servían en absoluto para hacerse una idea del movimietno de la industria, con sus períodos de máxima y mínima, porque esos señores querían explicarlo todo a partir de las crisis del mercado de dinero, que, por lo general, sólo tienen el carácter de síntomas. En aquel entonces, de lo que se trataba era de negar la superproducción temporal como causa de las crisis industriales, por lo que todo tenía un lado tendencioso que movía a la tergiversación. Actualmente, cuando menos por lo que a nosotros respecta, este punto ha sido totalmente liquidado; añadamos a esto el hecho indudable de que el mercado de dinero puede tener también sus propias crisis, en las que los trastornos directos de la industria desempeñan únicamente un papel secundario, si es que desempeñan alguno. Aquí queda aún mucho por aclarar e investigar, sobre todo en la historia de los últimos veinte años.

Donde la división del trabajo existe en escala social, las distintas ramas del trabajo se independizan unas de otras. La producción es, en última instancia, lo decisivo. Pero en cuanto el comercio de productos se independiza de la producción propiamente dicha, obedece a su propia dinámica, que aunque sometida en términos generales a la dinámica de la producción, se rige, en sus aspectos particulares y dentro de esa dependencia general, por sus propias leyes contenidas en la naturaleza misma de este nuevo factor. La dinámica del comercio de productos tiene sus propias fases y reacciona a la vez sobre la dinámica de la producción. El descubrimiento de América fue debido a la sed de oro, que ya antes había impulsado a los portugueses a recorrer el continente africano (cfr. *La producción de metales pre-*

ciosos, de Soetbeer), pues el gigantesco desarrollo de la industria europea en los siglos XIV y XV, así como el correspondiente desarrollo del comercio reclamaban más medios de cambio de los que Alemania —el gran país de la plata entre 1450 y 1550— podía proporcionar. La conquista de la India por los portugueses, los holandeses y los ingleses, entre 1500 y 1800, tenía por objeto *importar* de aquel país. A nadie se le ocurría exportar algo a la India. Sin embargo, qué influencia tan enorme ejercieron a su vez sobre la industria esos descubrimientos y esas conquistas que sólo obedecían al interés del comercio: lo que creó y desarrolló a la gran industria fue la necesidad de *exportar* a esos países.

Lo mismo ocurrió con el mercado de dinero. En cuanto el comercio de dinero se separa del comercio de mercancías, sigue, bajo determinadas condiciones y dentro de los límites impuestos por la producción y el comercio de mercancías, un desarrollo independiente, con sus leyes especiales y sus fases, determinadas por su propia naturaleza. Y cuando, por añadidura, el comercio de dinero se desarrolla y se convierte también en comercio de valores —con la particularidad de que éstos no comprenden únicamente los valores públicos, sino que a ellos vienen a sumarse las acciones de las empresas industriales y del transporte, merced a lo cual el comercio de dinero se impone directamente sobre parte de la producción, que en términos generales es la que lo domina—, la influencia que el comercio de dinero ejerce a su vez sobre la producción se intensifica y complica. Los banqueros son los propietarios de los ferrocarriles, las minas, etc. Estos medios de producción tienen un doble carácter, pues su utilización ha de servir unas veces a los intereses de la producción como tal y otras a las necesidades de los accionistas en tanto que banqueros. El ejemplo más patente de ello nos lo ofrecen los ferrocarriles norteamericanos, cuyo funcionamiento depende de las operaciones que en un momento dado pueda realizar un Jay Gould, un Vanderbilt, etc., operaciones que nada tienen que ver con cualquier línea en particular ni con sus intereses como medio de transporte. E incluso aquí, en Inglaterra, hemos visto las luchas por cuestiones de límites que durante decenios enteros han librado entre sí las distintas compañías ferroviarias, luchas en las que se invirtieron sumas fabulosas, no en interés de la producción ni del transporte, sino exclusivamente

por causa de unas rivalidades cuyo único fin era facilitar las operaciones bursátiles de los banqueros accionistas.

Con estas pocas indicaciones acerca de mi concepción de las relaciones que existen entre la producción y el comercio de mercancías, así como entre ambos y el comercio de dinero, he contestado en lo fundamental a sus preguntas sobre el materialismo histórico en general. Como mejor se comprende la cosa es desde el punto de vista de la división del trabajo. La sociedad crea ciertas funciones comunes, de las que no puede prescindir. Las personas nombradas para ellas forman una nueva rama de la división del trabajo *dentro de la sociedad.* De este modo, asumen también intereses especiales, opuestos a los de sus mandantes, se independizan frente a ellos y... ya tenemos ahí el estado. Luego, ocurre algo parecido a lo que ocurre con el comercio de mercancías, y más tarde con el comercio de dinero: la nueva potencia independiente tiene que seguir en términos generales al movimiento de la producción, pero reacciona también, a su vez, sobre las condiciones y la marcha de ésta, gracias a la independencia relativa a ella inherente, es decir, a la que se le ha transferido y que luego ha ido desarrollándose poco a poco. Es un juego de acciones y reacciones entre dos fuerzas desiguales: de una parte, el movimiento económico, y de otra, el nuevo poder político, que aspira a la mayor independencia posible y que, una vez instaurado, goza también de movimiento propio. El movimiento económico se impone siempre, en términos generales, pero se halla también sujeto a las repercusiones del movimiento político creado por él mismo y dotado de una relativa independencia: el movimiento del poder estatal, de una parte, y de otra el de la oposición, creada al mismo tiempo que aquél. Y así como en el mercado de dinero, en términos generales y con las reservas apuntadas más arriba, se refleja, *invertido* naturalmente, el movimiento del mercado industrial, en la lucha entre el gobierno y la oposición se refleja la lucha entre las clases que ya existían y luchaban antes, pero también de un modo invertido, ya no directa, sino indirectamente, ya no como una lucha de clases, sino como una lucha en torno a principios políticos, de un modo tan invertido, que han tenido que pasar miles de años para que pudiéramos descubrirlo.

La reacción del poder del estado sobre el desarrollo económico puede efectuarse de tres maneras: puede proyectarse en la misma dirección, en cuyo caso éste discurre más de prisa;

puede ir en contra de él, y entonces, en nuestros días, y si se trata de un pueblo grande, acaba siempre, a la larga, sucumbiendo; o puede, finalmente, cerrar al desarrollo económico ciertos derroteros y trazarle imperativamente otros, caso éste que se reduce, en última instancia, a uno de los dos anteriores. Pero es evidente que en el segundo y en el tercer caso el poder político puede causar grandes daños al desarrollo económico y originar un derroche en masa de fuerza y de materia.

A estos casos hay que añadir el de la conquista y la destrucción brutal de ciertos recursos económicos, con lo que, en determinadas circunstancias, podía antes aniquilarse todo un desarrollo económico local o nacional. Hoy, este caso produce casi siempre resultados opuestos, por lo menos en los pueblos grandes; a la larga, el vencido sale, a veces, ganando —económica, política y moralmente— más que el vencedor.

Con el derecho, ocurre algo parecido: al plantearse la necesidad de una nueva división del trabajo que crean los juristas profesionales, se abre otro campo independiente más, que, pese a su vínculo general de dependencia de la producción y del comercio, posee una cierta reactibilidad sobre estas esferas. En un estado moderno, el derecho no sólo tiene que corresponder a la situación económica general, ser expresión suya, sino que tiene que ser, además, una expresión *coherente en sí misma*, que no se dé de puñetazos a sí misma con contradicciones internas. Para conseguir esto, la fidelidad en el reflejo de las condiciones económicas tiene que sufrir cada vez más quebranto. Y esto tanto más cuanto más raramente acontece que un código sea la expresión ruda, sincera, descarada, de la supremacía de una clase: tal cosa iría de por sí contra el "concepto del derecho". Ya en el Código de Napoleón aparece falseado en muchos aspectos el concepto puro y consecuente que tenía del derecho la burguesía revolucionaria de 1792 a 1796; y en la medida en que toma cuerpo allí, tiene que someterse diariamente a las atenuaciones de todo género que le impone el creciente poder del proletariado. Lo cual no es obstáculo para que el Código de Napoleón sea el que sirve de base a todas las nuevas codificaciones emprendidas en todos los continentes. Por donde la marcha de la "evolución jurídica" sólo estriba, en gran parte, en la tendencia a eliminar las contradicciones que se desprenden de la traducción directa de las relaciones económicas a conceptos jurídicos, queriendo crear un sistema armónico de derecho, hasta

que irrumpen nuevamente la influencia y la fuerza del desarrollo económico ulterior y rompen de nuevo este sistema y lo envuelven en nuevas contradicciones (por el momento, sólo me refiero aquí al derecho civil).

El reflejo de las condiciones económicas en forma de principios jurídicos es también, forzosamente, un reflejo invertido: se opera sin que los sujetos agentes tengan conciencia de ello; el jurista cree manejar normas apriorísticas, sin darse cuenta de que estas normas no son más que simples reflejos económicos; todo al revés. Para mí, es evidente que esta inversión, que mientras no se la reconoce constituye lo que nosotros llamamos *concepción ideológica*, repercute a su vez sobre la base económica y puede, dentro de ciertos límites, modificarla. La base del derecho de herencia, presuponiendo el mismo grado de evolución de la familia, es una base económica. A pesar de eso, será difícil demostrar que en Inglaterra, por ejemplo, la libertad absoluta de testar y en Francia sus grandes restricciones, respondan en todos sus detalles a causas puramente económicas. Y ambos sistemas repercuten de modo muy considerable sobre la economía, puesto que influyen en el reparto de los bienes.

Por lo que se refiere a las esferas ideológicas que flotan aún más alto en el aire: la religión, la filosofía, etc., éstas tienen un fondo prehistórico de lo que hoy llamaríamos necedades, con que la historia se encuentra y acepta. Estas diversas ideas falsas acerca de la naturaleza, el carácter del hombre mismo, los espíritus, las fuerzas mágicas, etc., se basan siempre en factores económicos de aspecto negativo; el incipiente desarrollo económico del período prehistórico tiene, por complemento, y también en parte por condición, e incluso por causa, las falsas ideas acerca de la naturaleza. Y aunque las necesidades económicas habían sido, y lo siguieron siendo cada vez más, el acicate principal del conocimiento progresivo de la naturaleza, sería, no obstante, una pedantería querer buscar a todas estas necedades primitivas una explicación económica. La historia de las ciencias es la historia de la gradual superación de estas necedades, o bien de su sustitución por otras nuevas, aunque menos absurdas. Los hombres que se cuidan de esto pertenecen, a su vez a órbitas especiales de la división del trabajo y creen laborar en un campo independiente. Y en cuanto forman un grupo independiente dentro de la división social del trabajo, sus producciones, sin exceptuar sus errores, influyen de rechazo sobre todo el desarrollo social, inclu-

so el económico. Pero, a pesar de todo, también ellos se hallan bajo la influencia dominante del desarrollo económico. En la filosofía, por ejemplo, donde más fácilmente se puede comprobar esto es en el período burgués. Hobbes fue el primer materialista moderno (en el sentido del siglo XVIII), pero absolutista, en una época en que la monarquía absoluta florecía en toda Europa y en Inglaterra empezaba a dar la batalla al pueblo. Locke era, lo mismo en religión que en política, un hijo de la transacción de clases de 1688. Los deístas ingleses y sus más consecuentes continuadores, los materialistas franceses, eran los auténticos filósofos de la burguesía, y los franceses lo eran incluso de la revolución burguesa. En la filosofía alemana, desde Kant hasta Hegel, se impone el filisteo alemán, unas veces positiva y otras veces negativamente. Pero, como campo circunscrito de la división del trabajo, la filosofía de cada época tiene como premisa un determinado material de ideas que le legan sus predecesores y del que arranca. Así se explica que países económicamente atrasados pueden, sin embargo, llevar la batuta en materia de filosofía: primero fue Francia, en el siglo XVIII, respecto a Inglaterra, en cuya filosofía se apoyaban los franceses; más tarde, Alemania respecto a ambos países. Pero en Francia como en Alemania, la filosofía, como el florecimiento general de la literatura durante aquel período, era también el resultado de un auge económico. Para mí, la supremacía final del desarrollo económico, incluso sobre estos campos, es incuestionable, pero se opera dentro de las condiciones impuestas por el campo concreto: en la filosofía, por ejemplo, por la acción de influencias económicas (que a su vez, en la mayoría de los casos, sólo operan bajo su disfraz político, etc.) sobre el material filosófico existente, suministrado por los predecesores. Aquí, la economía no crea nada *a novo*, pero determina el modo cómo se modifica y desarrolla el material de ideas preexistentes, y aun esto casi siempre de un modo indirecto, ya que son los reflejos políticos, jurídicos, morales, los que en mayor grado ejercen una influencia directa sobre la filosofía.

Respecto a la religión, ya he dicho lo más necesario en el último capítulo de mi libro sobre Feuerbach.

Por tanto, si Barth cree que nosotros negamos todas y cada una de las repercusiones de los reflejos políticos, etc., del movimiento económico sobre este mismo movimiento económico, lucha contra molinos de viento. Le bastará con leer *El Dieciocho Brumario*, de Marx, obra que trata casi exclusivamente del papel

especial que desempeñan las luchas y los acontecimientos políticos, claro está que dentro de su supeditación *general* a las condiciones económicas. O *El capital*, por ejemplo, el capítulo que trata de la jornada de trabajo, donde la legislación, que es, desde luego, un acto político, ejerce una influencia tan tajante. O el capítulo dedicado a la historia de la burguesía (capítulo 24).* Si el poder político es económicamente impotente, ¿por qué entonces luchamos por la dictadura política del proletariado? ¡La violencia (es decir, el poder del Estado) es también una potencia económica!

Pero no dispongo de tiempo ahora para criticar el libro de Barth. Hay que aguardar a que aparezca el tercer tomo; por lo demás, creo que también Bernstein, por ejemplo, podrá hacerlo cumplidamente.

De lo que adolecen todos estos señores, es de falta de dialéctica. No ven más que causas aquí y efectos allí. Que esto es una vacua abstracción, que en el mundo real esas antítesis polares metafísicas no existen más que en momentos de crisis y que la gran trayectoria de las cosas discurre toda ella bajo forma de acciones y reacciones —aunque de fuerzas muy desiguales, la más fuerte, más primaria y más decisiva de las cuales es el movimiento económico—, que aquí no hay nada absoluto y todo es relativo, es cosa que ellos no ven; para ellos, no ha existido Hegel [...].

ENGELS A FRANZ MEHRING

Londres, 14 de julio de 1893.

Hoy, por fin, puedo agradecerle la fina atención que ha tenido conmigo al enviarme *La leyenda sobre Lessing*. No he querido limitarme a un formal acuse de recibo, sino decirle al mismo tiempo algo sobre el libro mismo, sobre su contenido. De aquí mi demora en la respuesta.

Empezaré por el final, es decir, por el apéndice sobre el materialismo histórico, en el que expone usted los hechos principales

* Se refiere al tomo III de *El capital* de Marx. (*N. del edit.*)

en forma magistral, capaz de convencer a cualquier persona libre de prejuicios. Si algo tengo que objetar, es contra el que usted me atribuya más méritos de los que en realidad me pertenecen, incluso contando lo que yo —con el tiempo— hubiese llegado tal vez a descubrir por mí mismo, si no lo hubiese descubierto mucho antes Marx, con su visión más rápida y más amplia. Cuando uno ha tenido la suerte de trabajar durante cuarenta años con un hombre como Marx, en vida de éste no suele gozar del reconocimiento que cree merecer. Pero cuando el gran hombre muere, a su compañero de menor talla se le suele encomiar más de lo que merece. Creo que éste es mi caso. La historia terminará por poner las cosas en su sitio, pero para entonces ya me habré muerto tranquilamente y no sabré nada de nada.

Falta, además, un solo punto, en el que, por lo general, ni Marx ni yo hemos hecho bastante hincapié en nuestros escritos, por lo que la culpa nos corresponde a todos por igual. En lo que nosotros más insistíamos —*y no podíamos por menos de hacerlo así*— era en *derivar* de los hechos económicos básicos las ideas políticas, jurídicas, etc., y los actos condicionados por ellas. Y al proceder de esta manera, el contenido nos hacía olvidar la forma, es decir, el proceso de génesis de estas ideas, etc. Con ello proporcionamos a nuestros adversarios un buen pretexto para sus errores y tergiversaciones. Un ejemplo patente de ello lo tenemos en Paul Barth.

La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imagina, pues, fuerzas propulsoras falsas o aparentes. Como se trata de un proceso discursivo, deduce su contenido y su forma del pensar puro, sea el suyo popio o el de sus predecesores. Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo, como creación del pensamiento, sin someterlo a otro proceso de investigación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento; para él, esto es la evidencia misma, puesto que para él todos los actos, en cuanto les sirva *de mediador* el pensamiento, tienen también en éste *su fundamento* último.

El ideólogo histórico (empleando la palabra histórico como síntesis de político, jurídico, filosófico, teológico, en una palabra, de todos los campos que pertenecen a *la sociedad,* y no sólo a la

naturaleza), el ideólogo histórico encuentra, pues, en todos los campos científicos, un material que se ha formado independientemente, por obra del pensamiento de generaciones anteriores y que ha atravesado en el centro de estas generaciones sucesivas por un proceso propio e independiente de evolución. Claro está que a esta evolución pueden haber contribuido también ciertos hechos externos, enclavados en el propio campo o en otro, pero, según la premisa tácita de que se parte, estos hechos son, a su vez, simples frutos de un proceso discursivo, y así no salimos de los dominios del pensar puro, que parece haber digerido admirablemente hasta los hechos más tenaces.

Esta apariencia de una historia independiente de las constituciones políticas, de los sistemas jurídicos, de los conceptos ideológicos en cada campo específico de investigación, es la que más fascina a la mayoría de la gente. Cuando Lutero y Calvino "superan" la religión católica oficial, cuando Hegel "supera" a Fichte y Kant, y Rousseau, con su *Contrato Social* republicano, "supera" indirectamente al constitucional Montesquieu, trátase de un proceso que se mueve dentro de la teología, de la filosofía, de la ciencia política, que representa una etapa en la historia de esas esferas del pensar y no trasciende para nada del campo del pensamiento. Y desde que a esto se ha añadido la ilusión burguesa de la perennidad e inapelabilidad de la producción capitalista, hasta la "superación" de los mercantilistas por los fisiócratas y A. Smith se considera simplemente como un triunfo exclusivo del pensamiento; no como el reflejo ideológico de un cambio de hechos económicos, sino como la visión justa, por fin alcanzada, de condiciones efectivas que rigen siempre y en todas partes. Si Ricardo Corazón de León y Felipe Augusto, en vez de liarse con las Cruzadas, hubiesen implantado el librecambio, nos hubieran ahorrado quinientos años de miseria e ignorancia.

Este aspecto del asunto, que aquí no he podido tocar más que de pasada, lo hemos descuidado todos, me parece, más de lo debido. Es la historia de siempre: en los comienzos, se descuida siempre la forma, para atender más al contenido. También yo lo he hecho, como queda dicho, y la falta me ha saltado siempre a la vista *post festum*. Así, pues, no sólo está muy lejos de mi ánimo hacerle un reproche por esto, pues, por haber pecado antes que usted, no tengo derecho alguno a hacerlo sino todo lo contrario; pero quería llamar su atención para lo futuro hacia este punto.

Con esto se halla relacionado también el necio modo de ver de los ideólogos: como negamos un desarrollo histórico independiente a las distintas esferas ideológicas, que desempeñan un papel en la historia, les negamos también todo *efecto histórico*. Este modo de ver se basa en una representación vulgar antidialéctica de la causa y el efecto como dos polos fijamente opuestos, en un olvido absoluto del juego de acciones y reacciones. Que es un factor histórico, una vez alumbrado por otros hechos, que son en última instancia hechos económicos, repercute a su vez sobre lo que le rodea e incluso sobre sus propias causas, es cosa que olvidan, a veces muy intencionadamente, esos caballeros, como, por ejemplo, Barth al hablar del estamento sacerdotal y la religión, página 475 de su obra de usted. Me ha gustado mucho su manera de ajustarle las cuentas a ese sujeto, cuya banalidad supera todo lo imaginable. ¡Y a un individuo como ése se le nombra profesor de historia en Leipzig! Debo decir que el viejo Wachsmuth, también muy cerrado de mollera, aunque mucho más sensible ante los hechos, era un tipo muy diferente.

En términos generales, sólo puedo decir del libro lo mismo que dije en repetidas ocasiones acerca de los artículos cuando aparecieron en el *Neue Zeit*: que es, hasta la fecha, la mejor exposición de los orígenes del estado prusiano; yo diría incluso que es la única buena, pues en la mayoría de los casos muestra acertadamente todas las concatenaciones, hasta en los menores detalles. Siento únicamente que no haya abarcado usted de primer intento todo el desarrollo ulterior hasta Bismarck, aunque tengo la secreta esperanza de que lo hará usted en otra ocasión, presentando un cuadro completo y coherente, empezando por el elector Federico Guillermo y terminando por el viejo Guillermo.* Ya tiene usted hecha la labor preliminar, y hasta podemos decir que, por lo menos en las cuestiones fundamentales, esa labor es definitiva. Y hay que hacerlo antes de que se derrumbe todo el viejo edificio. La destrucción de las leyendas patrióticas de la monarquía no es una condición absolutamente indispensable para derrocar esa misma monarquía que sirve para encubrir la dominación de clase (pues, en Alemania, la república pura o burguesa es una etapa que ha pasado sin haber tenido tiempo de surgir), pero es, a pesar de todo, uno de los resortes más eficaces para lograr ese derrocamiento.

De hacerlo, dispondrá usted de más espacio y de mayores oportunidades para presentar la historia local de Prusia como

una parte del triste destino de toda Alemania. Este es el punto en el que usted y yo discrepamos en cuanto a la interpretación de las causas del fraccionamiento de Alemania y del fracaso sufrido por la revolución burguesa alemana del siglo XVI. Si tengo ocasión de volver a redactar el prefacio histórico a mi *Guerra campesina* ** —y confío en que eso habrá de ocurrir el próximo invierno—, podré desarrollar allí estas cuestiones. No es que considere erróneas las causas que usted aduce, pero yo expongo otras, además de ésas, y las agrupo en forma algo distinta.

Al estudiar la historia de Alemania —una historia de continuas desventuras—, siempre he hallado que la comparación con los correspondientes períodos de la historia de Francia es lo único capaz de proporcionarnos una medida exacta, pues allí ocurre precisamente lo contrario de lo que sucede en nuestro país. Allí, la formación del estado nacional a partir de los *disjectis membris* *** del estado feudal, aquí, en el preciso momento en que nuestro país se hallaba en la máxima decadencia. Allí, una lógica objetiva excepcional en el curso de todo el proceso, mientras en nuestro país se produce un desbarajuste cada vez más funesto. Allí, en la Edad Media, la invasión extranjera corre a cargo del conquistador inglés, que toma partido a favor de la nacionalidad provenzal, en contra de la nacionalidad del norte de Francia. Las guerras contra Inglaterra son una especie de guerra de los Treinta Años, pero que terminan con la expulsión de los invasores extranjeros y con el sometimiento del Sur por el Norte. Luego viene la lucha del poder central contra la Borgoña vasalla, apoyada por sus posesiones del extranjero y cuyo papel corresponde al de Brandeburgo-Prusia; pero esta lucha termina con el triunfo del poder central y remata la formación del estado nacional. Y precisamente en ese momento, el estado nacional se derrumba definitivamente en nuestro país (si es que el "reino alemán" del santo imperio romano puede ser llamado estado nacional) y comienza el despojo en gran escala de las tierras alemanas. Esta comparación constituye un gran oprobio para los alemanes, pero, precisamente por eso, es tanto más instructiva; y desde que nuestros obreros han vuelto a poner a Alemania en el proscenio del

° Guillermo I. (*N. del edit.*)

** Véase K. Marx y F. Engels. Obras, 2ª ed. en ruso, t. 7, pp. 343-437. (*N. del edit.*)

*** Miembros dispersos. (*N. del edit.*)

movimiento histórico, nos es más fácil soportar esa ignominia del pasado.

Un gasto distintivo muy especial del desarrollo de Alemania es que ninguna de las dos partes que terminaron por repartirse todo el país es puramente alemana. Las dos son colonias establecidas en tierras esclavas conquistadas: Austria es una colonia bávara, y Brandeburgo una colonia sajona; y el poder que ambas han adquirido *dentro* de Alemania se lo deben exclusivamente al apoyo de posesiones extranjeras, no alemanas: Austria se apoyó en Hungría (sin hablar ya de Bohemia), y Brandeburgo en Prusia. Nada de esto ocurrió en la frontera occidental, que era la más amenazada. La defensa de Alemania frente a los daneses en la frontera norte fue encomendada a los mismos daneses; y era tan poco lo que había que defender en la frontera sur, que los encargados de guardarla, los suizos, ¡lograron separarse ellos mismos de Alemania!

Pero veo que me he dejado llevar por toda clase de razonamientos. Sírvale por lo menos toda esta palabrería como testimonio del vivo interés que ha despertado en mí su obra [...].

ENGELS A W. BORGIUS

Londres, 25 de enero de 1894

Muy señor mío:

He aquí la respuesta a sus preguntas:

1. Por relaciones económicas, en las que nosotros vemos la base determinante de la historia de la sociedad, entendemos el modo cómo los hombres de una determinada sociedad producen el sustento para su vida y cambian entre sí los productos (en la medida en que rige la división del trabajo). Por tanto, *toda la técnica* de la producción y del transporte va incluida aquí. Esta técnica determina también, según nuestro modo de ver, el régimen de cambio, así como la distribución de los productos, y por tanto, después de la disolución de la sociedad gentilicia, la división en clases también, y por consiguiente, las relaciones de dominación y sojuzgamiento, y con ello, el estado, la política, el dere-

cho, etc. Además, entre las relaciones económicas se incluye también *la base geográfica* sobre la que aquéllas se desarrollan y los vestigios efectivamente legados por anteriores fases económicas de desarrollo que se han mantenido en pie, muchas veces sólo por la tradición o la *vis inertiae*,* y también, naturalmente, el medio ambiente que rodea a esta forma de sociedad.

Si es cierto que la técnica, como usted dice, depende en parte considerable del estado de la ciencia, aún más depende ésta del *estado* y las *necesidades* de la técnica. El hecho de que la sociedad sienta una necesidad técnica, estimula más a la ciencia que diez universidades. Toda la hidrostática (Torricelli, etc.) surgió de la necesidad de regular el curso de los ríos de las montañas de Italia, en los siglos XVI y XVII. Acerca de la electricidad, hemos comenzado a saber algo racional desde que se descubrió la posibilidad de su aplicación técnica. Pero, por desgracia, en Alemania la gente se ha acostumbrado a escribir la historia de las ciencias como si éstas hubiesen caído del cielo.

2. Nosotros vemos en las condiciones económicas lo que condiciona en última instancia el desarrollo histórico. Pero la raza es, de suyo, un factor económico. Ahora bien; hay aquí dos puntos que no deben pasarse por alto:

a) El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y sobre su base económica. No es que la situación económica sea *la causa, lo único activo*, y todo lo demás efectos puramente pasivos. Hay un juego de acciones y reacciones, sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre, *en última instancia*. El estado, por ejemplo, actúa por medio de los aranceles protectores, el librecambio, el buen o mal régimen fiscal; y hasta la mortal agonía y la impotencia del filisteo alemán por efecto de la mísera situación económica de Alemania desde 1648 hasta 1830, y que se revelaron primero en el pietismo y luego en el sentimentalismo y en la sumisión servil a los príncipes y a la nobleza, no dejaron de surtir su efecto económico. Fue éste uno de los principales obstáculos para el renacimiento del país, que sólo pudo ser sacudido cuando las guerras revolucionarias y napoleónicas vinieron a agudizar la miseria crónica. No es, pues, como de vez en cuando, por razones de comodidad, se quiere imaginar, que la

* La fuerza de la inercia. (*N. del edit.*)

situación económica ejerza un efecto automático; no, son los mismos hombres los que hacen su historia, aunque dentro de un medio dado que los condiciona, y a base de las relaciones efectivas con que se encuentran, entre las cuales las decisivas, en última instancia, y las que nos dan el único hilo de engarce que puede servirnos para entender los acontecimientos son las económicas, por mucho que en ellas puedan influir, a su vez, las demás, las políticas e ideológicas.

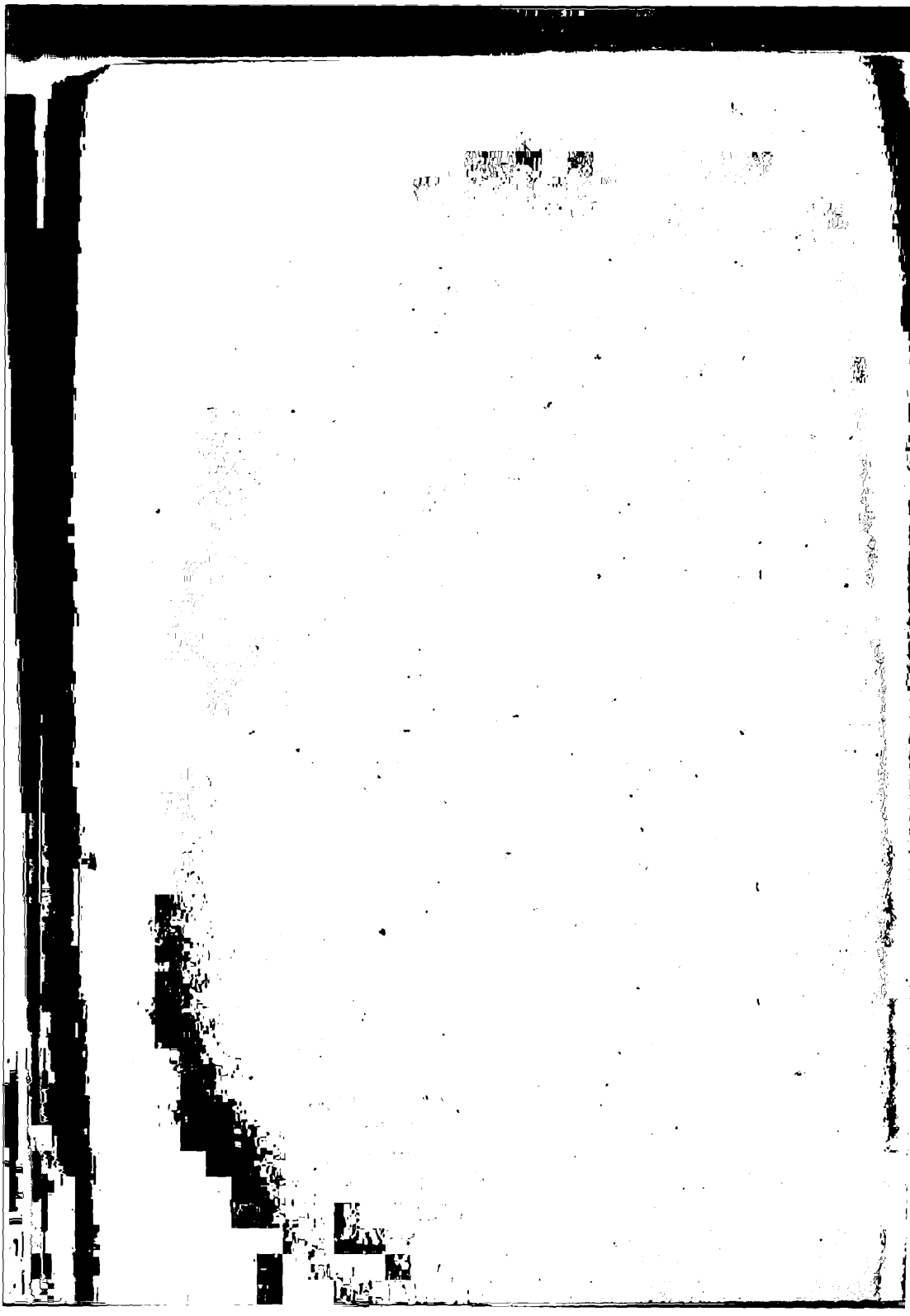
b) Los hombres hacen ellos mismos su historia, pero hasta ahora no con una voluntad colectiva y con arreglo a un plan colectivo, ni siquiera dentro de una sociedad dada y circunscrita. Sus aspiraciones se entrecruzan; por eso en todas estas sociedades impera *la necesidad,* cuyo complemento y forma de manifestarse es *la casualidad.* La necesidad que aquí se impone a través de la casualidad es también, en última instancia, la económica. Y aquí es donde debemos hablar de los llamados grandes hombres. El hecho de que surja uno de éstos, precisamente este y en un momento y un país determinados, es, naturalmente, una pura casualidad. Pero si lo suprimimos, se planteará la necesidad de remplazarlo, y aparecerá un sustituto, más o menos bueno, pero a la larga aparecerá. Que fuese Napoleón, precisamente este corso, el dictador militar que exigía la República Francesa, agotada por su propia guerra, fue una casualidad; pero que si no hubiese habido un Napoleón habría venido otro a ocupar su puesto, lo demuestra el hecho de que siempre que ha sido necesario un hombre: César, Augusto, Cromwell, etc., este hombre ha surgido. Marx descubrió la concepción materialista de la historia, pero Thierry, Mignet, Guizot y todos los historiadores ingleses hasta 1850 demuestran que ya se tendía a ello; y el descubrimiento de la misma concepción por Morgan prueba que se daban ya todas las condiciones para que se descubriese, y *necesariamente tenía* que ser descubierta.

Otro tanto acontece con las demás casualidades y aparentes casualidades de la historia. Y cuanto más alejado esté de lo económico el campo concreto que investigamos y más se acerque a lo ideológico puramente abstracto, más casualidades advertiremos en su desarrollo, más zigzagueos presentará su curva. Pero si traza usted el eje medio de la curva, verá, que cuanto más largo sea el período en cuestión y más extenso el campo que se estudia, más paralelamente discurre este eje al eje del desarrollo económico.

El mayor obstáculo que en Alemania se opone a la comprensión exacta es el desdén imperdonable que se advierte en la literatura hacia la historia económica. Resulta muy difícil desacostumbrarse de las ideas históricas que le meten a uno en la cabeza en la escuela, pero es todavía más difícil acarrear los materiales necesarios para ello. ¿Quién, por ejemplo, se ha molestado en leer siquiera al viejo G. von Gülich, en cuya árida colección de materiales se contiene, sin embargo, tanta materia para explicar incontables hechos políticos?

Por lo demás, creo que el hermoso ejemplo que nos ha legado Marx con *El Dieciocho Brumario* podrá orientarle a usted bastante bien acerca de sus problemas, por tratarse, precisamente, de un ejemplo práctico. También creo haber tocado yo la mayoría de los puntos en el *Anti-Dühring*, I, caps. 9-11, y II, 2-4, y también en el III, cap. 1º en la Introducción, así como en el último capítulo del *Feuerbach*.

Le ruego que no tome al pie de la letra cada una de mis palabras, sino que se fije en el sentido general, pues desgraciadamente no disponía de tiempo para exponerlo todo con la precisión y la claridad que exigiría un material destinado a la publicación [...].



Georgui Plejánov

Notas y advertencias a la traducción rusa del libro de Engels Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana

Advertencia del traductor

Al publicar la traducción de la notable obra de Engels sobre Feuerbach séanos permitido decir en pocas palabras el alcance que la misma puede tener para el lector ruso.[1]

Entre nosotros, la reacción triunfante se oculta, entre otros disfraces, bajo el de la filosofía, tal como lo atestigua la revista *Problemas de filosofía y psicología.*[2] La corriente de negación de 1860 es tachada hoy de aturdimiento sin sentido, mientras que los "Amantes de la prudencia" [3] del tipo de los Astafiev o de los Lopatin pasan por grandes filósofos. (Véase, por ejemplo, lo que M. Jakob Kolubovski dice respecto de "la filosofía entre los rusos" en su suplemento a la traducción de la *Historia de la filosofía moderna* por Überweg-Heinze.)[4] Los socialistas rusos necesariamente deberán tener en cuenta esta reacción filosófica y, en consecuencia, tendrán que ocuparse de filosofía. En este campo, como en el de las ciencias económicas y la política, Marx y Engels serán sus más seguros guías. Y el folleto que les presentamos constituye la síntesis más completa de las ideas filosóficas de ambos pensadores.

Por ser de una redacción muy concisa, debimos efectuar ciertas notas aclaratorias al presente opúsculo. Las más extensas se encuentran al final de la obra. Le agregamos también dos anexos, uno de los cuales (Karl Marx: *Tesis sobre Feuerbach*) figura asimismo en la edición alemana, mientras que el otro (Karl Marx: *El materialismo francés del siglo XVIII*) ha sido tomado de *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Comp.* [La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes] de Marx y Engels, publicada en Francfort en 1845. Por constituir esta última obra una rareza bibliográfica, debimos contentarnos con una versión que no era de primera mano.[5] La hemos traducido de la conocida revista socialdemócrata *Neue Zeit* que la reprodujo hace ya algunos años.[6]

La polémica de Marx y Engels contra "Bruno Bauer y consortes" (para Bruno Bauer, véase nota 4) marca una época nueva en la historia del pensamiento. Es el primer gran asalto dado por el materialismo dialéctico moderno a la filosofía idealista. De una importancia capital, tanto por su alcance histórico como por su contenido propio (al menos por lo que pudimos juzgar de los pasajes que conocemos), el libro podría desempeñar aún hoy un gran papel en Rusia, donde los autores más avanzados continúan ateniéndose al punto de vista idealista en relación con la vida social. Gustosamente nos ocuparíamos de publicarlo en ruso si estuviera a nuestra disposición. Pero no sabiendo cuándo podrá suceder eso, momentáneamente nos contentamos con traducir un capítulo.* Ese capítulo, que toca de cerca lo que Engels dice de Feuerbach, constituye sintéticamente un todo en sí mismo, y por su riqueza de pensamiento, supera en mucho las voluminosas consideraciones que Lange [8] consagró, en su conocida obra, al materialismo moderno. En particular llamamos la atención de los lectores sobre el lazo que establece Marx entre el socialismo utópico del siglo XIX y el materialismo francés del siglo XVIII.

Fue la publicación del libro de Starcke [9] sobre Feuerbach lo que incitó a Engels a escribir su folleto. Habla tan poco de esta obra que hemos juzgado inútil tenerla aquí en cuenta. El lector encontrará las informaciones indispensables en la nota 5.

Junio, 1892.

GEORGUI PLEJÁNOV

* El libro está hoy publicado en el tomo II de la edición de Mehring de las obras escogidas de Marx y Engels para el período 1841-50 (*Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels 1841-1850*).[7] (Nota de la edición de 1905.)

(1)

[Con relación a la frase: *"se llamaba Heinrich Heine"*, véase p. 360 de Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, tomo II, Moscú, Edit. Progreso, 1966.]

El autor se refiere a la serie de artículos sobre Alemania que Heine publicó en la *Revue des Deux Mondes* antes de editarlos en forma de libro (el prefacio de la primera edición está fechado en diciembre de 1834). El lector encontrará este notable libro [10] en la edición completa de las obras de Heine. La traducción rusa del mismo sufrió desgraciadamente horribles desfiguraciones por la censura.

El Aristófanes del siglo XIX trata a la filosofía de su tiempo de un modo muy distinto del que el genial ateniense hubo de considerar a los sofistas. No contento con *comprender* el alcance revolucionario de la filosofía alemana, *simpatizaba* ardientemente con ella, precisamente en razón de su alcance revolucionario. En su libro sobre Alemania, Heine se extiende además mucho más sobre la significación revolucionaria de Kant y de su *Crítica de la razón pura* <significación que exagera demasiado>* que sobre Hegel. Sólo después de 1840 juzgó a Hegel con más firmeza. En el extracto que se ha conservado de su primera y única carta "Sobre Alemania", encontramos un humorístico cambio de impresiones entre el autor y "el emperador de los filósofos". "Cuando hube experimentado cierta perplejidad ante la frase «todo lo que existe es racional», se echó a reír extrañamente y me hizo notar que también significaba: todo lo que es racional *debe* existir. Luego adoptó un aire inquieto. Pero comprobando que sólo

* Los pasajes encerrados por los signos < > figuran solamente en la edición de 1905.

Heinrich Behr lo había oído, se tranquilizó".[11] Importa poco aquí quién era Heinrich Behr. Lo que hay que destacar es que, de creer a Heine, Hegel comprendía lo que había de revolucionario en su filosofía y temía dejarlo ver. ¿Hasta qué punto Hegel se daba verdadera cuenta de ello? Es otro problema, al cual, por lo demás, responde el presente opúsculo. De lo que no puede dudarse, en todo caso, es que Heine no entraba en la categoría de esos mediocres que temían las *conclusiones* que se desprendían de la filosofía hegeliana. En la conversación que narra, no sin intención modifica la célebre fórmula de Hegel sustituyendo *"todo lo que existe"* a *"todo lo que es real"*. Sin duda Heine quería mostrar que, aun bajo la forma vulgar que la frase reviste en boca de los iniciados en los secretos del hegelianismo, no por ello conserva menos *su sentido revolucionario.*

(2)

[Con relación a la frase: *"Los prusianos de aquella época tenían el gobierno que se merecían"*, véase p. 361, *op cit.*, Moscú, 1966.]

Es sabido que el problema de cómo comprender la teoría hegeliana de la racionalidad de lo "real" desempeñó un importante papel en nuestros círculos filosóficos entre 1835 y 1841 aproximadamente. Visarion Bielinski, la cabeza más esclarecida de todos los escritores rusos, debe haber vivido un verdadero drama. Sus artículos sobre Menzel y sobre el *Borodino* de Jukovski abundan en violentas críticas contra quienes se permiten condenar "lo real", es decir el régimen social en el que viven. Más tarde, Bielinski no gustaba recordar esos textos, que él consideraba como un error infamante. Ninguna consideración filosófica sobre la pretendida racionalidad del régimen ruso podía constituirse entonces en un obstáculo para su rechazo apasionado que este sistema ignominioso le provocaba. Los que escribieron después de él en el mismo sentido no juzgaron oportuno volver a Hegel para verificar las premisas teóricas de las cuales había partido el gran crítico ruso, en la época en que experimentaba la tentación conservadora. Les parecía que las premisas en cuestión no podían ser más que un puro error. Esta es también la opinión de los autores "avanzados" de la Rusia actual. ¿Tienen razón?

En *Memorias y pensamientos*, Herzen relata cómo la lógica le

permitió salvar el obstáculo que a primera vista (primera vista, hay que subrayarlo, es decir todo lo que hay de más superficial y engañoso) le oponía la teoría de la "racionalidad" de lo "real". Pensó que no era nada más que una nueva fórmula del principio de razón suficiente. Pero el principio de razón suficiente no justifica cualquier régimen social. Si hubo en Rusia una razón suficiente para la instauración del despotismo, el movimiento de emancipación de los decembristas debió tener también su razón suficiente. En ese sentido, si el despotismo fue "racional", la decisión de terminar con él de una vez por todas no era menos "racional". De modo que, concluye Herzen, la teoría de Hegel constituye más bien la justificación filosófica de la lucha por la liberación. Es un verdadero álgebra de la revolución.[12]

Herzen tenía absolutamente razón de llegar a esta conclusión. Pero había llegado por malos caminos. Expliquémoslo con un ejemplo: "La república romana era real, *dice Engels que desarrolla aquí la idea de Hegel;* pero el imperio romano que la desplazó lo era también."

¿Por qué, desde ese entonces, el imperio remplazó a la república? El principio de razón suficiente sólo nos asegura que ese hecho debe tener una causa. Pero no nos proporciona la menor indicación con respecto a la dirección en que hay que buscar los orígenes o causas del hecho en cuestión. La república cedió quizás su lugar al imperio porque César tenía más talento militar que Pompeyo; quizás porque Octavio era hábil y demasiado astuto; tal vez finalmente por alguna otra causa fortuita. Hegel no se daba por satisfecho con explicaciones de este tipo. Para él, el azar sólo era la envoltura detrás de la cual se oculta la necesidad. Por cierto que se puede comprender la noción de necesidad de un modo muy superficial; se puede decir que la caída de la república romana se volvió necesaria por el hecho de que César había vencido a Pompeyo. Pero esta noción tiene en Hegel un sentido muy diferente e incomparablemente más profundo. Cuando dice que un fenómeno social es necesario, esto significa para él, que ese fenómeno ha sido preparado por toda la evolución del país en el que se produce. Es en esta evolución donde hay que buscar sus orígenes o sus causas. Si la república romana desapareció, la explicación no radica en el talento militar de César ni en los errores de Bruto, tampoco lo explica la acción de algún individuo o grupos de individuos: lo cierto es que, en la estructura interna de Roma, se habían producido modificacio-

nes que hacían imposible la continuación de la república. ¿Qué modificaciones? A este tipo de preguntas, Hegel dió respuestas poco satisfactorias. Pero no es esto lo que nos interesa aquí. Lo importante es que, en la noción que se hacía de los fenómenos sociales, Hegel va mucho más lejos que todos aquellos que sólo saben que *no hay efecto sin causa.* No es todo: Hegel puso en evidencia una verdad aún más profunda y esencial. Dijo que todo sistema de fenómenos engendra, *a partir de sí mismo* y a medida que se desarrolla, las fuerzas que desembocarán en su negación, es decir en su desaparición, y que por consiguiente, todo régimen social, a medida que se desarrolla históricamente, engendra *a partir de sí mismo* las fuerzas sociales que lo destruirán para ser sustituido por uno nuevo. De allí se desprende esta conclusión que Hegel, es cierto, no explicita: si me rebelo contra un régimen social, mi oposición será *racional* sólo si coincide con el proceso objetivo de negación que se despliega en el seno mismo de ese régimen, es decir cuando el régimen en cuestión pierde su sentido histórico y entra en contradicción con las necesidades sociales que lo hicieron nacer.

Intentemos aplicar ahora este punto de vista a los problemas sociales que agitaban a la juventud culta de Rusia alrededor de 1830. La realidad rusa —la servidumbre, el despotismo, la policía omnipotente, la censura, etc.— le parecía injusta e ignominiosa. Recordaba con involuntaria simpatía el intento, en ese entonces aún reciente, de los decembristas, para mejorar las condiciones de nuestra sociedad. Pero ya no se contentaba (o por lo menos las inteligencias más notables existentes en ella no se contentaban) con la negación revolucionaria abstracta del siglo XVIII, ni con la vana y orgullosa oposición de los románticos. Merced a Hegel, se había vuelto más exigente. "Demuestra que tu negación es racional, reflexionaba, y justifícala por las leyes objetivas de la evolución social, o bien renuncia a ella como a un capricho, como a un antojo pueril". Pero justificar la negación de la realidad rusa en nombre de las leyes internas de la evolución de esa misma realidad, hubiera sido resolver un problema del cual el mismo Hegel no había sido capaz de salir. Tomemos el ejemplo de la servidumbre. Justificar su negación hubiera exigido que se demostrara que se niega a sí misma, es decir, que ya no responde más a las necesidades sociales que la hicieron nacer. Ahora bien, ¿qué necesidades sociales se encuentran en el origen de la servidumbre en Rusia? Las necesidades econó-

micas de un estado que habría muerto de agotamiento si no hubiera esclavizado a los campesinos. Hubiera sido preciso entonces demostrar que en el siglo XIX la servidumbre se había convertido en un medio demasiado oneroso para satisfacer las necesidades económicas del estado que lejos de satisfacerlas, impedía que las mismas fueran satisfechas. La guerra de Crimea lo demostró luego y de la manera más convincente. Pero, lo repetimos, Hegel mismo no estaba en condiciones de *demostrarlo teóricamente*. De su filosofía deducía que las causas del devenir histórico de cualquier sociedad hunden sus raíces en la evolución interior de la misma. De este modo Hegel señalaba con gran exactitud el problema fundamental de la ciencia de la sociedad. Pero a esta idea profundamente justa, él era el primero en contradecirla, y no podía no contradecirla. Idealista "absoluto", consideraba las propiedades lógicas de la "Idea" como la causa fundamental de todo devenir. Las propiedades de las ideas se convertían así en la razón determinante de la evolución histórica. Y, siempre que se planteaba el gran problema de la historia, Hegel invocaba en principio aquellas propiedades. Pero invocarlas significaba dejar el terreno de la historia privándose gratuitamente toda posibilidad de encontrar las causas reales del devenir histórico. Su inteligencia excepcional, verdaderamente genial, le permitía intuir una falla en el sistema; sentía que sus explicaciones, a decir verdad, no explicaban nada. Asimismo, luego de haber pagado su tributo a la "Idea", apresurándose a descender al terreno concreto de la historia, buscaba las causas reales de los fenómenos sociales, no en las propiedades de la idea, sino en los fenómenos mismos, en los hechos históricos que había intentado analizar. Y al respecto proponía hipótesis a menudo geniales (realzando las causas *económicas* del devenir histórico). Pero por más geniales que fueran, permanecían como simples hipótesis. Privadas de la sólida base de un sistema no desempeñaron un papel importante en las teorías históricas de Hegel y de los hegelianos. De modo que casi nadie les prestó atención en el momento en que fueron anticipadas.

El gran problema que Hegel había planteado a la ciencia social del siglo XIX esperaba todavía su solución: no se habían encontrado las causas reales, internas, del devenir histórico de la humanidad. Y por supuesto que el hombre capaz de encontrarlas no podía aparecer en Rusia. La sociedad rusa estaba muy poco desarrollada, y el estancamiento social muy sólida-

mente instalado como para que las incógnitas de la ecuación aparecieran en la superficie de los fenómenos sociales. Marx y Engels las descubrieron en Occidente, en una realidad social totalmente diferente y un poco más tarde. En el momento al cual nos referimos, en aquellas lejanas regiones al mismo tiempo, los hegelianos de la tendencia de negación permanecían prisioneros de las contradicciones del idealismo. Se comprende por qué los jóvenes discípulos rusos de Hegel comenzaron por resignarse a una "realidad" rusa que, dicho sea de paso, era tan ignominiosa que Hegel jamás la hubiera tenido por "real"; carente de fundamento teórico, les parecía que la repulsión que les provocaba no tenía derecho racional a la existencia; dieron pruebas de abnegación y, con una desinteresada valentía, sacrificaron sus aspiraciones sociales por la honestidad intelectual. Pero la realidad se encargó de hacerlos volver sobre esta inmolación. Ofendiendo la vista por su brutalidad permanente, *los obligaba* a una negación a cualquier costo, aún careciendo de una base teórica satisfactoria; y, como es sabido, cedieron a la instancia de lo real. Al decir adiós a "ese gorro de dormir filosófico de Hegel", Bielinski combatió con vigor al régimen social que había absuelto la víspera. Había que actuar ciertamente; pero al hacerlo así, hay que confesar que este escritor talentoso, disminuía un tanto su *rigor teórico*; se reconocía y reconocía en su propia persona, todo el pensamiento ruso progresista, como *incapaz de pagar su deuda a la teoría.*[13] Pero no por ello dejó de pronunciar juicios de una rara profundidad sobre la vida social de Rusia. Así por ejemplo en una carta de 1848, afirma que sólo la burguesía, es decir el capitalismo, proporcionará una base para una negación verdaderamente seria de la monstruosa realidad rusa.[14] Sin embargo, y en definitiva, su negación quedaba encerrada en los límites de una concepción *utópica* de los fenómenos sociales, como fue también la de Chernichevski, de los "subjetivistas" de 1865-1875 y de los revolucionarios de todas las tendencias <de la misma época.>

Lo notable es que cuando más olvidaban a Hegel a medida que el tiempo pasaba, menos los detractores de la sociedad rusa se daban cuenta del pecado original del cual procedían sus ideas. Nuestros "subjetivistas" habían erigido la indigencia científica en dogma, y desbordantes de celo, extendían sin cesar al pensamiento social ruso certificados de carencia teórica, que creían de lo más halagadores. Esto no podía continuar eterna-

mente. Los fracasos del movimiento revolucionario entre 1870 y 1880 bastaron para que nuestro pensamiento político cesara de admirar su miseria. El problema teórico que parecía insoluble a los círculos filosóficos rusos de 1840 se reveló más fácil de resolver después que Marx puso a la filosofía hegeliana "cabeza abajo", es decir luego de que le hubo proporcionado un fundamento materialista. Marx descubrió las causas internas del devenir histórico de la humanidad. No quedaba otra cosa que considerar a la sociedad rusa desde el punto de vista de este autor. Es lo que hicieron los socialdemócratas quienes llegaron frecuentemente, sin conocerse, a ideas coincidentes sobre la vida rusa. Con ellos el pensamiento político ruso se inserta por fin en la corriente del pensamiento científico del siglo XIX. El pecado original de nuestros occidentalistas de antaño era redimido: se había encontrado *dentro mismo* de la realidad rusa el *fundamento* objetivo irrefutable de su negación. <Véase mi artículo "Para el sexagésimo aniversario de la muerte de Hegel", *Die Neue Zeit*, noviembre 1891 [Nº 7, 8 y 9], así como mi conferencia sobre Bielinski, Ginebra, 1898.[15]>

(3)

[Con relación al pasaje: *"la filosofía de la burguesía radical ascendente, y sólo empleaba la capa filosófica para engañar a la censura"*. Véase p. 366, *op. cit.*, Moscú, 1966.]

Es en 1827 que el hegeliano Henning emprendió la publicación de los *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik* [Anales de la crítica científica] para difundir y defender las ideas de su maestro. Pero Henning pertenecía a la tendencia conservadora, y su revista no satisfacía a los jóvenes hegelianos. En 1838 Arnold Ruge y Theodor Echtermeyer fundaron los *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* [Anales de Halle para la ciencia y el arte alemanes] que, editados en Leipzig a partir de 1841, cambiaron su título por el de *Deutsche Jahrbücher* [Anales alemanes]. Tanto en materia religiosa como política, los *Anales alemanes* eran de tendencia radical. En 1843, fueron prohibidos en Sajonia, y Arnold Ruge decidió publicarlos con Marx en París, con el título de *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anales franco-alemanes]. Friedrich Engels y Henri Heine

figuraban a título de colaboradores. Por desgracia sólo se publicó una entrega que contenía los números 1 y 2. Se encuentran allí en particular dos notables artículos de Marx —*Einleitung zur Kritik del Hegel'schen Rechtsphilosophie* [Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel], traducido al ruso y publicado en Ginebra en 1888, y *Zur Judenfrage* [La cuestión judía]— así como un no menos excelente artículo de Engels: "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" [Esbozo de una crítica de la economía política] reproducido en el Nº 8 (año IX) de *Die Neue Zeit*.

La *Rheinische Zeitung*[16] [La Gaceta Renana] fue fundada en Colonia por Kamphausen, Hansemann y sus simpatizantes. Marx fue uno de sus mejores y más activos colaboradores. Fue su director en 1842 <hacia mediados de octubre>. Por aquel tiempo no era aún socialista, pero ya combatía enérgicamente al gobierno y esto hizo que el diario no subsistiera más que algunos meses bajo su dirección. <El número del 17 de marzo de 1843 publicó esta breve declaración: "El abajo firmante declara que, debido *a las condiciones en que se ejerce actualmente la censura*, se retira este mismo día de la Redacción de *La Gaceta Renana*" (la bastardilla figura en el original). El 31 de marzo del mismo año, el diario suspendió su publicación en virtud de un decreto del 25 de enero. El último número salió apenas algunos días antes del plazo fijado, el 28 de marzo.> Por lo demás, Marx se alegró de esta prohibición. Su actividad lo había convencido de la insuficiencia de su cultura *económica*, y aspiraba a completarla. La sanción impuesta al diario de Colonia le permitió encerrase en su gabinete de trabajo. Cuando volvió a la actividad literaria y política, no sólo había adquirido un amplio bagaje de conocimientos suplementarios: se había proporcionado una nueva teoría de la economía que haría época en la historia de esta ciencia.

<Los artículos más importantes publicados por Marx en *La Gaceta Renana* acaban de ser reditados por Franz Mehring en *Gesammelte Schiften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841 bis 1850*, tomo I, pp. 208-321. Estos artículos conservan su interés periodístico para el público ruso. Está demás decir que son extremadamente importantes para la historia de la evolución intelectual de Marx>.

En junio de 1848, con la colaboración de Engels, de Freiligrath y de Wilhem Wolf (a cuya memoria está dedicado *El capital*),

Marx fundaba, siempre en Colonia, la *Nueva Gaceta Renana*. Marx y sus principales colaboradores hablan allí ya como socialistas en el sentido moderno, en el sentido que sus propios trabajos dieron a ese término. La *Nueva Gaceta Renana* fue, según la propia confesión de sus enemigos, el hecho más destacado de la literatura política de la época. Hay que agregar que ninguno de los diarios socialistas que lo *precedieron* y los que lo siguieron puede compararse a ella. Fue prohibida en junio de 1849, en razón de "llamar a la insubordinación", por un gobierno que se recuperaba rápidamente del golpe que la revolución le había asestado.[17]

(4)

[Con relación al pasaje: "*La «sustancia» o la «autoconciencia»*", ed. cit., p. 367, Moscú 1966.]

Debemos a los especiales cuidados de la censura que las ideas de Strauss y Bruno Bauer, a los que hace alusión aquí Engels, sean tan poco conocidas por el público ruso. Por tanto nos parece oportuno resumirlas aquí.

Se trata de lo siguiente. Si se acepta que los libros llamados sagrados han sido dictados por Dios (con más exactitud por el Espíritu Santo) que habría escogido para secretarios sucesivamente a tal o cual santo, no cabría admitir la idea de que la Biblia puede contener <errores y> necedades. Todo lo que allí se relata adquiere el valor de un hecho incontestable. Para tentar a Eva, la serpiente pronuncia un discurso digno del más insinuante y experimentado de los jesuitas; es un tanto extraño; pero nada, para Dios, es imposible: la aparente extrañeza no es más que un nuevo ejemplo de su omnipotencia. El asno de Balaam conversa con el que lo monta; otro fenómeno poco corriente; pero para Dios... Y así continuamente, en virtud de la máxima formulada de una vez para siempre. Nada debe desalentar la fe <ni siquiera el absurdo: *credo quia absurdum.*> "Es la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve". Para el creyente, la omnipotencia de un Dios creador y dominador de la naturaleza, es justamente su más grande "esperanza".

Todo esto estaría muy bien, sería muy conmovedor, hasta consistente, si el hombre, al luchar por su vida contra la naturaleza,

no hubiera sido obligado a probar los frutos del "árbol del bien y del mal", es decir si no se hubiera visto obligado a estudiar poco a poco *las leyes* de esa *naturaleza*. Y, una vez que hubo gustado el fruto de este árbol peligroso, ya no da mucho lugar al engaño. Si, por la fuerza de la costumbre, continúa creyendo en Dios todopoderoso, su fe reviste otro carácter: Dios se retira, y que se me perdone la expresión, a los confines del universo, y es la naturaleza que pasa a primer plano, con sus leyes de hierro, sus eternas e inmutables leyes. Pero no hay conciliación posible entre los milagros y un mundo sometido a leyes; este último no lo deja lugar a aquellos, ya que el milagro es la negación de las leyes naturales. Desde ese momento ¿cómo se comportarán los hombres, que se han elevado hasta la noción de ley natural inmutable, respecto de los milagros que cuenta la Biblia? Estarán obligados a *negarlos*. Pero la negación reviste formas diferentes según la estructura y evolución de la sociedad en que se realiza ese progreso del pensamiento.

En el siglo XVIII los filósofos se burlaban pura y sencillamente de los relatos bíblicos, que consideraban manifestaciones de la ignorancia, incluso charlatanería. Lo que impulsaba a los franceses a esta negación brutal, era la lucha que el Tercer Estado llevaba a cabo contra los privilegiados en general, y al clero en particular. En la Alemania protestante de esa época ocurría otra cosa. En principio, allí el clero, desde la Reforma, no jugó el papel que conservaba en los países católicos. Además, el tercer estado de Alemania estaba aún muy lejos de pensar en combatir al antiguo régimen. Estas dos circunstancias marcan con su impronta toda la historia de la literatura alemana del siglo XVIII. Mientras que en Francia los elementos cultos del Tercer Estado hacían punta de lanza de cada nuevo descubrimiento <y de cada nueva hipótesis> científica en su lucha contra los prejuicios y nociones provenientes de una sociedad perimida, en Alemania no se trataba de *destruir* los prejuicios del pasado sino de *armonizarlos* con los nuevos descubrimientos. Para los filósofos de carácter revolucionario, la religión era el fruto de la *ignorancia* y de la *mentira*. Para los alemanes más ilustrados, aún para los más avanzados de entre ellos <para Lessing, por ejemplo> era *la educación del género humano*. De este modo, no juzgaban a la Biblia como un libro que puede rechazarse con desprecio. Se esforzaban en *"aclararlo"*, en dar un sentido nuevo a sus relatos, en hacerlos corresponder con el "espíritu de los tiempos".

Fue entonces que se comenzó a considerar este libro con interés. Dios "habla" prácticamente en cada página del Antiguo Testamento. Esto no quiere decir que realmente haya hablado. Es una de esas expresiones figuradas tan caras a los orientales. Cuando leemos que Dios dijo tal o cual cosa, hay que comprenderlo en el sentido que ha sugerido tal idea a uno de sus fieles. Así sucede tanto con la serpiente de la tentación como con el asno de Balaam. En rigor, esos animales no han hablado: sólo indujeron a sus interlocutores hacia ciertos pensamientos. Es sabido que, el día de Pentecostés, el Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles en forma de lenguas de fuego. ¡Una nueva expresión figurada! El autor o los autores de los *Hechos de los Apóstoles* quisieron decir sencillamente que los doce experimentaron, aquel día, un fuerte acceso de fervor religioso. Algunos intérpretes ilustrados ven la cosa de otro modo: las lenguas de fuego que descendieron sobre los apóstoles serían un fenómeno rigurosamente natural: chispas eléctricas. Asimismo, si Pablo queda ciego en camino a Damasco, es el efecto natural del rayo; y se explica que el anciano Ananías lo curase poniéndole sus manos, puesto que los ancianos tienen muy a menudo frías sus manos, y el frío disminuye la inflamación. Si Jesús resucitó tantos muertos, es porque no tenía ante sí verdaderos cadáveres, sino organismos vivientes en trance cataléptico. Su propia muerte en la cruz no fue sino una muerte aparente. Según cierto doctor Paulus,* bastante conocido en su tiempo, Jesús se sorprendió mucho de su retorno a la vida. En cuanto a su ascensión al cielo, no habría ni que cuestionarla por la sencilla razón de que los mismos evangelistas se mueven con vaguedades sobre este punto: dicen que Jesús se elevó al cielo (Marcos); ¿pero no quiere decir esto que su alma se elevó al cielo *luego de su muerte*? Pero ¿por qué se les hubiera tenido que ocurrir a los evangelistas hacer cuentos en los que no podrían creer ni un naturalista, ni un astrónomo "capaz de calcular exactamente el tiempo que precisa una bala de cañón para llegar a Sirio"?

Es vano demostrar que esta crítica de los Evangelios carece absolutamente de base, que sólo demuestra entre los que a ella se dedican, la ausencia de una actitud verdaderamente crítica respecto del problema planteado. <Hubiera podido ser útil en

* Véase su *Evangeliencommentar* [Comentarios sobre los Evangelios] publicado en 1800-1804 y *Das Leben Jesu* [*Vida de Jesús*], de 1828, a la cual nos referimos en todas las alusiones a Paulus.

calidad de *primer paso*. Pero ese primer paso ya lo había dado Spinoza, y debió ser seguido de un *segundo paso*, lo que justamente los alemanes de la época de las Luces no hacían.>

El mérito de Strauss (1808-1874) consiste en que puso término a estos inútiles esfuerzos para "hacer verosímil lo inverosímil, e históricamente concebible lo que nunca existió en la historia". Strauss veía en los relatos de los Evangelios, no la narración más o menos exacta, o más o menos deformada, de acontecimientos reales, sino solamente *mitos* que se habían formado inconcientemente en el seno de las comunidades cristianas y que reflejaban ideas mesiánicas de la época en que aparecieron. Las palabras de Jesús, sobre todo las más bellas, las que se encuentran relatadas en el Evangelio de San Juan, le parecen a Strauss el fruto de una creación posterior. Veamos como en su última versión de *Vida de Jesús* expone sus ideas sobre el nacimiento de los mitos evangélicos: "Propuse la noción de *mito* para explicar los milagros que relatan los Evangelios, así como otras varias narraciones que allí se encuentran. Sería inútil, decía, buscar explicaciones naturales a hechos como los que relata la historia de la estrella de los Reyes Magos, la de la transfiguración o multiplicación de los panes; pero como, por otra parte, no cabría admitir que fenómenos tan sobrenaturales hubieran podido realizarse, no queda más que considerar esas narraciones como imaginadas. A la pregunta de saber por qué se compusieron alrededor de Jesús relatos de este orden en el tiempo de la aparición de nuestros Evangelios, respondía en principio refiriéndome a la espera mesiánica de entonces. Cuando un pequeño grupo y luego gente cada vez más numerosa comenzaron a ver en Jesús el Mesías, se persuadieron, dije, que Jesús concentraba todo lo que se esperaba del Mesías en los términos proféticos del Antiguo Testamento, las prefiguraciones y sus explicaciones corrientes. Por más que se supiera que Jesús había nacido en Nazareth, en tanto que Mesías e hijo de David debía nacer en Belén, ya que así lo contemplaba la profecía de Miqueas. Aunque la tradición nos hubo conservado juicios muy incisivos de Jesús sobre el entusiasmo de sus compatriotas por los milagros, visto que Moisés, el primer liberador del pueblo, había hecho milagros, era preciso que el último liberador, el Mesías, es decir Jesús, también los hiciera. Isaías había predicho que a la aparición del Mesías los ciegos verían, los sordos oirían, los cojos correrían como ciervos y que los tartamudos se curarían. Se co-

nocía con exactitud qué tipo de milagros debía cumplir Jesús, o sea el Mesías. He aquí por qué las primeras comunidades cristianas podían, y aún debían imaginar cuentos respecto de Jesús; ¡sin tener sin embargo conciencia que los imaginaban!... Esta teoría reubica la formación de los mitos cristianos en un plano que conocemos bien por la historia de las otras religiones. Los descubrimientos más recientes en el ámbito de la mitología consisten en que la ciencia comprendió cómo nacen los mitos, que no son invenciones concientes y premeditadas de un autor, sino el producto de la creación colectiva de una comunidad religiosa, de todo un pueblo. Alguien, por cierto, tenía que ser el primero en reflejar esta convicción colectiva. Pero el mito, no es una envoltura en la que un mago oculta cierta idea, para el bien y la edificación de la masa ignorante. En el mito, la idea nace con el relato, existe sólo bajo forma de relato, en estado puro, no es comprendida por quien relata [...]

"Pero cuando más los mitos del Evangelio revisten, al menos en parte, un nuevo carácter, independiente, más fácil se hace ver que sus autores no fueron concientes al hacer pasar sus propias invenciones por hechos reales. El primero que hizo nacer a Jesús en Belén podía creerlo de buena fe, puesto que el profeta Miguel había predicho que el Mesías vendría de Belén. Por el contrario, el primero que relató que en el momento de la muerte de Jesús el velo del Templo se rasgó (S. Mateo, XXVII, 51), debería darse cuenta que él contaba lo que no había visto, algo de lo cual nadie le habló y que llanamente lo había imaginado. Pero, en ese caso, una expresión figurada como la que se encuentra en la *Epístola a los Hebreos* (x, 19), donde se dice que la muerte de Jesús nos abrió el camino del Santo de los Santos mediante el velo del Templo, podía fácilmente ser comprendido por el oyente en el sentido literal, y el relato podía nacer así sin que la invención conciente tomara parte. La historia de la vocación de pescadores de almas de los cuatro apóstoles seguramente pudo ser transmitida bajo esta forma porque la pesca a la cual Jesús los invitaba era mucho más fecunda que la de su modesto oficio de poco antes; después de esto, pasando de boca en boca el relato se transformó sin dificultades en el de la pesca milagrosa (S. Lucas, 5). Los datos de hecho sobre los que se construyó el relato de la resurrección de Cristo parecen colocarnos, a primera vista, ante una alternativa: acontecimientos reales, o bien flagrante y conciente mentira. Pero un examen más atento re-

—«¿Lo hemos robado? protesta el cristiano. ¿Cómo lo habríamos podido hacer, si Uds. pusieron una guardia de vigilancia?» Habla de este modo porque cree en su hipótesis. Pero el narrador posterior traduce la réplica más categóricamente: «se estableció la guardia ante el sepulcro». Luego se pone a contar que el sepulcro estaba sellado, porque también hay sellos en Daniel, cuyo foso de los leones es la prefiguración de la tumba de Jesús... O bien el judío puede decir: «Quizá se les haya aparecido, pero era un fantasma llegado de otro mundo» —«¿De otro mundo? protesta el cristiano. Tenía el estigma de los clavos (para el cristiano esto es obvio) y los ha mostrado» Al transmitir el relato, pudo agregarse que alguien tocó las heridas; y todas estas narraciones debieron ser hechas de buena fe aún cuando fueran absolutamente contrarias a la verdad histórica." *

La teoría de Strauss señala indudablemente un gran progreso con relación a las ideas de sus predecesores. Pero se ve sin dificultad que no carece de importantes lagunas. "...La alteración que sufren los hechos históricos al pasar por la tradición oral, la arborescencia mítica señalada por Strauss y, en una palabra, la leyenda cristiana popular, sólo explica los rasgos comunes a todos los Evangelios, o los de sus divergencias que, al tener algo de fortuito e involuntario, no descubren una tendencia precisa y no son particulares a una de sus exposiciones. Pero cuando, por el contrario, vemos que ciertos rasgos característicos se producen constantemente en uno de los Evangelios, mientras que son extraños al resto de la tradición evangélica, no es posible explicarlos por motivos comunes a toda la leyanda cristiana; debemos reconocer en ellos la influencia de opiniones e intereses especiales del autor del libro o del grupo de cristianos del cual es integrante. Y cuando ese carácter no se manifiesta sólo en ciertos pantos aislados de la obra, sino que toda la obra parece concebida para hacerlo sobresalir, cuando marca con su impronta el ordenamiento de los temas, la cronología, los detalles accesorios de la narración, el estilo mismo; cuando la obra contiene largos discursos o conversaciones tales que no es ha-

* *Das leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von David F. Strauss*, dritte Auflage, Leipzig, 1874, S. 150-155. [Vida de Jesús, escrita para el pueblo alemán por David F. Strauss. Hay edic. en esp.]

bitual que la leyenda los conserve —todas las circunstancias que sorprenden en el cuarto Evangelio y también, aunque en un grado menor, en el tercero— podemos estar seguros que ante nuestros ojos tenemos, no la simple redacción de leyendas religiosas, sino la obra meditada de un escritor." °

La teoría straussiana del mito está por tanto muy lejos de explicar todo lo que debía explicar. Strauss se convenció pronto de ello: en la última edición de su *Vida de Jesús*, concede mucho más extensión a la "creación conciente de los autores". Pero, en la época a que se refiere Engels, es decir antes de 1850, no se veían todavía las debilidades que Bruno Bauer, sobre todo, denunciará despiadadamente.

Bruno Bauer (1809-1882) acusa a Strauss de inclinación al *miticismo* y a lo *sobrenatural*, porque en su teoría de los mitos, "la raza, la comunidad religiosa, la tradición, entidades en suma, actúan directamente" sin dejar lugar a *la acción mediatizante de la conciencia de sí*. "El error de Strauss, dice, no consiste en haber puesto en evidencia cierta fuerza colectiva (la de la tradición), sino que en él esta fuerza opera exclusivamente bajo forma colectiva, salida directamente del seno de la comunidad. Es una concepción religiosa, de la creencia en el milagro, la transposición de las representaciones religiosas en el plano de la crítica, del primitivismo religioso y de ingratitud respecto de la conciencia de sí"... La oposición entre las ideas de Strauss y las de Bauer es la "oposición de la raza y de la conciencia de sí, de la substancia y del sujeto". °° En otros términos, mientras que Strauss insiste en lo que hay de inconciente en la aparición de los relatos evangélicos, Bauer explica que el proceso de su formación histórica pasó por la conciencia de los hombres que *los compusieron intencionalmente*, en vista de un cierto fin religioso. Esto es muy visible en el Evangelio según San Juan, °°° que crea un Jesús en nada parecido al de los otros Evangelios. Pero tampoco los otros evangelistas escaparon a la tentación de inventar. El Evangelio según San Lucas recorta y reúne a su manera el Evangelio según San Marcos; y el de San Mateo, escrito luego de los dos anteriores, los trata sin muchos cum-

° Eduard Zeller: *Christian Bauer et l'école de Tübingen*, traducido por Charles Ritter, París, 1883, p. [97] 98.

°° *Die gute Sache der Freiheit*, Zürich und Wintertur 1842, S. 117-118 [La justa causa de la libertad [18]] (p. 465.)

°°° Se sabe hoy que San Juan no es el autor (p. 465).

plidor, en su esfuerzo por hacerlos coincidir o por adaptar sus relatos a las aspiraciones e ideas religiosas de la época. Pero no consigue cumplir esta difícil tarea y se enreda en una serie de contradicciones absurdas. Veamos un ejemplo entre cientos. Mateo dice que después de su bautismo, Jesús fue llevado al desierto para ser tentado por el diablo. ¿Por qué el Espíritu, es decir Dios, tenía necesidad de tentar a Jesús por el diablo? "tendría que haberse dado cuenta, sin embargo, que aquél a quien acababa de llamar su bien amado hijo (luego del bautismo), era inaccesible a la tentación".* Esto ocurre sencillamente porque San Mateo se enreda en su relato. "No quería copiar simplemente los relatos de sus predecesores; buscaba explicarlos y descubrir su conexión." ** Había leído en San Lucas y San Marcos que el Espíritu había llevado a Jesús al desierto y allí fue tentado por el diablo. Concluye de ello que el Espíritu llevó a Jesús al desierto para tentarlo allí por el diablo. Y lo cuenta en su Evangelio, sin ver la situación ridícula en que coloca a Dios todopoderoso que juzga necesario probar a su propio hijo. Pero veamos un ejemplo más claro aún. Isaías habla, en su profecía, de "la voz que clama en el desierto" ("preparad los caminos del Señor"). Para que cumpla "la palabra de los profetas" San Marcos y San Mateo obligan a San Juan Bautista a predicar "en el desierto". San Mateo indica incluso con exactitud en qué lugar del desierto: en el de *Judea*. Luego, evidentemente retomando el texto de San Marcos y San Lucas, manifiesta que una multitud de pescadores acudieron a él y los bautizó en las aguas del Jordán. Basta fijarse en el mapa de Palestina para ver que, predicando en el desierto de Judea, San Juan no tenía ninguna posibilidad material de bautizar a los pescadores en las aguas del Jordán, pues el desierto y el río están muy alejados uno del otro.*** Por lo tanto hay que considerar estos errores como lapsus *propios* del narrador.

Al escoger en los diversos evangelistas los rasgos de la vida de Jesús que les parecen los más sorprendentes, los creyentes o, sencillamente, las personas sentimentales, se fabrican para su uso espiritual una imagen más o menos seductora del "Reden-

* *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Zweite Auflage, Leipzig 1840, I. Band, S. 213 [Crítica de la historia evangélica de los sinópticos.]

** *Ibid.*, p. 214.

*** *Ibid.*, p. 143.

tor" y, conforme a sus ideas, a sus gustos e inclinaciones. La crítica de Strauss era ya un serio obstáculo a esta modificación del Cristo mosaico. En su crítica de los Evangelios, * Bauer corre el riesgo de imposibilitarla por completo: no reconoce el carácter histórico de Jesús. Se comprende el horror que inspiró a los devotos "respetables". Se le prohibió enseñar en la facultad de teología (era *privat-dozent* en Bonn); y fue ardorosamente atacado en toda una serie de opúsculos, artículos y comunicaciones científicas. Pero la Alemania de hace medio siglo ya no era la del siglo XVIII. La tormenta revolucionaria de 1848 se acercaba; la agitación crecía a ojos vista si se me permite decir, entre los elementos avanzados de la población; y los autores de ese medio no se amilanaban por el hecho de que las conclusiones de sus críticas estuvieran contra las ideas recibidas; muy por el contrario, se impregnaban cada vez más de una voluntad de negación. A los ataques de sus "respetables" adversarios, Bruno Bauer respondió vigorosamente, sin perdonar a la religión en general, ni al "estado cristiano". Su hermano Edgar demostró aún más violencia en la disputa, y su *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* [Discrepancias de la crítica con la iglesia y el estado] publicado en Berna en 1844 le significó su detención en un recinto fortificado. Este tipo de argumento no les valió honores por cierto a los abogados del orden establecido; sin embargo, hay que confesar que Edgar Bauer había ido tan lejos en ese libro que sus ideas aún hoy atemorizarían a más de un "representante de vanguardia" de la literatura rusa: no reconocía dioses, ni propiedad privada, ni Estado. Iba tan lejos *como no se puede ir más allá* en la negación...

No. Se podía y debía dar un paso en esta dirección, *el paso decisivo*; se podía y debía plantear aún una pregunta: ¿el arma de la crítica era verdaderamente sólida? ¿estaba verdaderamente fundamentada su negación? o en otros términos ¿hasta qué punto ella misma se había despojado de los prejuicios que denunciaba?

Fue la pregunta que plantearon dos hombres que iban más allá que los hermanos Bauer, Marx y Engels en *Die heilige Fa-*

* Primera edición: *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Crítica de la historia evangélica de los sinópticos], I. und II. Band, Leipzig, 1841; *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Iohannes* [Crítica de la historia evangélica de los sinópticos y de Juan], III. und letzter Band, Brunswick, 1842.

mille *. Se reveló que "la crítica crítica" hundía sus raíces en el idealismo al cual hacían una guerra tan furiosa. Este era su vicio principal. En tanto que Bruno Bauer, basándose en los derechos de la "conciencia de sí", analizaba los relatos del Evangelio, podía por esto atacar severamente a los prejuicios consagrados por el tiempo. Pero cuando con su hermano, pasó a la crítica del "Estado" y quiso juzgar acontecimientos tan importantes como los que ocurrieron en Francia a fines del siglo XVIII y a comienzos del siguiente, sus conclusiones demostraron carecer de fundamento y de fuerza persuasiva, hasta ser llanamente falsas. Y no podía ser de otra forma. Afirmar que cierta forma social contradice la "conciencia de sí" no es establecer su alcance histórico; y al no evaluar este alcance, no se puede comprender la forma social en cuestión, ni combatirla con serias posibilidades de éxito.

Marx y Engels hicieron lo que les sugería el camino seguido por el pensamiento filosófico del siglo XIX: luego de haber dicho adiós al idealismo, era preciso romper también con la dictadura de la "conciencia de sí"; había que descubrir y señalar las causas que, *a su vez*, determinan esta conciencia. ¿Marx y Engels resolvieron el problema? No podemos detenernos aquí en este punto. El lector juzgará por la obra de ambos. Destaquemos, sin embargo, que el radicalismo abstracto de los hermanos Bauer recuerda en muchos aspectos a nuestro "método subjetivo en sociología": igual referencia incesante a la "crítica" y al "espíritu crítico" (que entre nosotros se llama "pensamiento crítico"); igual incapacidad de analizar los procesos *críticos* que se desenvuelven *en el seno de las relaciones sociales* y determina en el hombre la "conciencia de sí". Sería muy interesante e instructivo consagrar un estudio especial al paralelo entre los argumentos que Edgar Bauer esgrime contra Hegel en el capítulo IV de *Der Streit der Kritik* y las objeciones que Nicolás Mijailovski [19] opone a Herbert Spencer. Este paralelo haría resaltar lo poco que hay de nuevo en el famoso "método subjetivo". Mostraría que toda la originalidad de los sociólogos subjetivistas rusos se limita a repetir los errores ajenos, errores que los pensadores de la Europa occidental señalaron y corrigieron hace mucho tiempo.

* *La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes* [En esp. editada por Grijalbo, México, 1959].

(5)

[Con relación al pasaje: "[...] *los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser*". Véase p. 367, *op. cit.*, Moscú, 1966.]

Por no ser necesario ni disponiendo del medio para extendernos aquí sobre la vida de Feuerbach, nos limitaremos a reproducir el pasaje que Überweg-Heinze le consagra en su *Historia de la filosofía moderna*: "Hijo del célebre criminalista Anselmo Feuerbach, nació en 1804, estudió primero teología... y se convirtió en un adepto de Hegel. Llegado a Berlín en 1824, siguió sus cursos y no tardó en dedicarse exclusivamente a la filosofía. En 1828, enseña en Erlangen; a partir de 1836, reside en la aldea de Bruckberg entre Anbach y Bayreuth, luego de 1869 en Reichenberg, cerca de Nuremberg donde vivió en la pobreza. Murió en 1872."

Su *Esencia del Cristianismo* puede resumirse en pocas palabras:[20] "la religión, escribe Feuerbach, es la inconsciente conciencia de sí del hombre". En la religión el hombre se deifica a sí mismo, deifica su propia *"esencia"*. La esencia de Dios, es la esencia del hombre, o con más exactitud, la esencia del hombre purificada y despojada de la limitación de lo Individual.

"Las perfecciones de Dios, dice Leibniz en su *Teodicea*, son las de nuestras almas, pero las posee sin límites; él es un océano, del cual nosotros sólo recibimos algunas gotas: en nosotros hay *cierta* capacidad, *cierto* conocimiento, *cierta* bondad, pero ellos están *íntegramente* en Dios".

Es totalmente justo, pero la fórmula significa que *"todas las propiedades de Dios son propiedades del hombre"*. El creyente, sin embargo, *no es consciente* de que es su propia esencia lo que deifica en la religión. Él la objetiva, es decir que "la contempla y la reverencia como una esencia exterior, independiente, diferente de él". La religión es un desdoblamiento del hombre, una ruptura del hombre consigo mismo. De donde se desprende una doble conclusión. 1) Hegel desfigura la realidad cuando afirma: "lo que el hombre sabe de Dios es el conocimiento que Dios tiene de sí mismo", o en otros términos: "Dios se conoce en el hombre". En verdad sucede a la inversa: el hombre se conoce en Dios, y "lo que el hombre sabe de Dios, es el conoci-

miento que tiene de sí mismo". Los atributos de Dios cambian según el pensamiento y la sensibilidad del hombre. "Tanto como vale el hombre... así vale el Dios que él construye, nada más... La religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre... la confesión pública de sus secretos de amor". Todo progreso de la religión es un progreso del hombre en su conocimiento de sí mismo. Cristo, encarnación de Dios, es "un dios personalmente conocido por los hombres... la gozosa certidumbre que Dios existe, y que existe bajo la forma en que el sentimiento tiene necesidad y desea que exista... Sólo es en Cristo que se realiza el último voto de la religión y que se descubre el secreto del sentimiento religioso (por supuesto, en la lengua imaginada propia de la religión); lo que era *esencia* en Dios se convirtió en *existencia* en Cristo... En ese sentido, puede decirse que la religión cristiana es la religión absoluta." Las religiones orientales, la hindú por ejemplo, hablan también de encarnaciones de Dios. Pero en ella las encarnaciones son demasiado frecuentes y "por eso pierden fuerza". En ellas, el dios encarnado no se transforma en *una persona*, es decir en *un hombre*, pues no hay hombre sin persona.

2) Puesto que, en la religión, el hombre se ocupa de sí mismo, bajo forma de ser aparte, independiente y antitético, y como la religión sólo es la *inconsciente* conciencia de sí que tiene el hombre, necesariamente desemboca en toda una serie de contradicciones. Cuando el creyente proclama que Dios es amor, en realidad solamente dice que el amor es superior a todo. Pero, en su conciencia religiosa, el amor es rebajado al rango de *atributo* de un ser aparte, *de un dios* que existe independientemente del amor. La creencia en Dios se convierte así para el hombre en la *conditio sine qua non* de su amor para sus semejantes. Detesta al ateo en nombre mismo del amor que predica y deifica. La creencia en Dios modifica de este modo las relaciones entre los hombres modificando su comportamiento respecto de su propia esencia. Se transforma en la fuente del fanatismo y de todos los horrores que de él se desprenden. Condena en nombre de la salvación, castiga en nombre de la beatitud. Dios es una ilusión, pero es una ilusión nociva en el más alto grado, que paraliza la razón y mata la propensión natural del hombre a la verdad y al bien... Igualmente la *razón que llegó hasta la conciencia de sí debe destruir esta ilusión.* Y ello no es difícil. Basta invertir todas las relaciones creadas por la

religión. Lo que, en la religión es un *medio* (por ejemplo, la virtud que es el camino para obtener la felicidad eterna) debe transformarse en *fin;* lo que en la religión es un elemento secundario, subordinado, *una condición* (por ejemplo el amor del prójimo, *condición* de la gracia divina) debe ser lo esencial, la *causa*. "*La equidad, la verdad, el bien extraen de ellos mismos su fundamento sagrado; lo extraen de sus propias cualidades. Para el hombre es el ser supremo*".

<En 1902, la revista *Mouvement Socialiste*[21] abrió una *enquête* * sobre la actitud de los partidos socialistas de diferentes países respecto al *clericalismo*. Se trata de un asunto cuyo alcance *práctico* es hoy evidente por sí mismo. Pero, para resolverlo en primer lugar es preciso poner en claro otra cuestión, sobre todo de orden teórico: *la de la actitud del socialismo científico respecto de la religión*. Casi no se han hecho estudios sobre ella en la literatura socialista mundial de hoy, y es una gran laguna que se explica porque "*la práctica*" absorbe en demasía a la mayor parte de los socialistas contemporáneos. Se afirma que la religión es un asunto privado. De acuerdo, pero solamente en un sentido estrecho. Es obvio que, en cualquier país, un partido socialista obraría muy *a la ligera* negándose a abrir sus filas a un hombre que reconoce su programa y acepta trabajar en la realización de éste, aun cuando conservara ciertos prejuicios religiosos. Pero más a la ligera obraría todavía el partido que renunciara a la doctrina sobre la cual se funda su programa. Pues bien, la doctrina, el *socialismo científico* actual, rechaza la religión en cuanto que concepción congénitamente falsa de la naturaleza y de la sociedad, condenándola como obstáculo en el desarrollo proletario. *No tenemos el derecho* de cerrarle la puerta a un hombre contaminado por la fe; pero *tenemos el deber* de hacer todo lo que esté a nuestro alcance para destruir esta fe, o al menos, impedir a nuestro piadoso camarada (impedirlo, naturalmente, por las armas del espíritu) que expanda sus prejuicios entre los obreros. Si quiere ser coherente consigo mismo, el socialismo en absoluto puede estar de acuerdo con la religión. Por tanto no es extraño que los fundadores del socialismo científico le opusieron una enérgica y categórica negativa. Leemos en Engels: "queremos apartar de nuestro camino todo lo que se nos presenta bajo el signo de lo sobrehumano y de lo sobre-

* En francés en el texto.

natural... Es por lo que declaramos la guerra de una vez para siempre a la religión y a las nociones religiosas".°

Por su lado, Marx decía de la religión que es el opio con el cual las clases superiores intentan adormecer la conciencia del pueblo y que la felicidad real del pueblo exige la aniquilación de esa pretendida felicidad ilusoria. Es el mismo Marx quien señalaba: "La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y forme su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y en consecuencia a su rol real". °°

Hoy vemos como los "ex-marxistas" vuelven al seno de la Iglesia, los que, por efecto de sus tendencias burguesas, no desean ni pueden desear que el proletariado mantenga la cabeza en claro.[22]>

(6)

[Con relación al pasaje: "[...] *cuyo tipo era el señor Karl Grün* [...]", véase p. 368, *op. cit.*, Moscú, 1966.)

Engels no emplea las palabras "literatura" y "literaria" en el sentido que hoy le damos en Rusia. De donde se desprende la posibilidad de malentendidos. "¿Cómo entonces, preguntará el lector, el socialismo «verdadero» pudo degenerar en mala literatura? ¿Sus adeptos escribieron apresuradas novelas tendenciosas?" Esto es así debido al hecho de que los alemanes incluyen en la "literatura" (lo que llaman *Schönen Wissenschaften*) no sólo a la poesía (*Dichtkunst*) sino también la elocuencia (*Redekunst*). De modo que, cuando se dice que el socialismo verdadero degeneró en literatura, hay que entenderlo como que degeneró en retórica. Así es como escribiría un autor ruso. Señalemos que todavía en Bielinski "literatura" no tenía el sentido que actualmente le damos.

<Con respecto al socialismo alemán, al socialismo verdadero, véase Franz Mehring *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* [Historia de la socialdemocracia alemana], I. Theil, S. 199-203, primera edición. Mehring trata más en detalle a esta tendencia en las notas explicativas de su edición de las obras de

° Cf. F. Engels: *Die Lage Englands.*

°° *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, en *Oeuvres Philosophiques*, París, Costes editor, 1927, t. I, p. 85.

[illegible] Engels; véase *Aus dem literarischen Nachlass*, t. II, pp. [illegible] t. El libro del profesor Adler, *Geschichte der ersten sozialpolitischen Bewegungen in Deutschland* [Historia de los primeros movimientos políticos y sociales en Alemania] es interesante por los extractos de los socialistas "verdaderos" que se encuentran allí, sobre todo Moses Hess y Karl Grün. El mejor estudio sobre este último se encuentra en el artículo [23] de Marx "Karl Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien oder die Geschichteschreibung des wahren Sozialismus [El movimiento social en Francia y Bélgica, o historiografía del socialismo verdadero] publicado primero en el *Westfälischen Dampfboot* [24] en agosto y octubre de 1847, y reproducido luego en la *Neue Zeit*, 1899-1900, Nº 1-6. Por último *–last but not least–**. conviene recordar respecto del socialismo verdadero las pocas pero densas y justas páginas, si bien violentas, del *Manifiesto del Partido Comunista* (cap. III. "Literatura socialista y comunista"). Los artículos de Struve (*Neue Zeit*, 1895-1896, Nos. 37 y 28, y 1896-1897, Nos. 34 y 35) hoy han perdido todo interés. El primero resume dos artículos de Marx, uno ahora publicado in extenso por Mehring (el artículo sobre Hermann Kriege: *Aus dem literarischen Nachlass*, t. II, pp. 415-445), el otro (el de Karl Grün) fue reproducido en los números de *Neue Zeit* señalados arriba. El segundo artículo de M. Struve, "Studien und Bemerkungen zur Entwickelungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus [Estudios y observaciones sobre la historia del desarrollo del socialismo científico] está consagrado a *"la historia de la idea de lucha de clases"*. Según él, Lorenz von Stein habría sido el primero en profesarla, por lo menos en la literatura alemana, y es de él que Marx la habría tomado. La hipótesis es tan inverosímil como gratuita. Para otorgarle cierta veracidad, M. Struve debió mostrar que, cuando se publicó el libro de Lorenz von Stein sobre el socialismo francés, Marx ignoraba totalmente a los historiadores de la Restauración que eran quienes habían adoptado con firmeza el punto de vista de la lucha de clases. M. Struve no lo demostró, y no lo demostrará nunca. (Al lector que le interese este asunto, me permito remitirlo a mi prefacio del *Manifiesto del Partido Comunista*, edición de 1900.) El artículo de M. Struve interesa hoy por otras razones. Nos demuestra que a pesar de los defectos de su pensamiento y las lagunas

* El último por el orden pero no por la importancia.

de su formación, el autor habría alcanzado hacia 1897 verdaderas cúspides al precio del nivel a que descendió en la revista *Liberación*.[25] Es muy alentador saber que el hombre desciende del mono, pero lo inverso es muy entristecedor...

El error teórico de los socialistas "verdaderos" alemanes, consistía en que no tenían noción alguna de la economía en general y de la lucha de clases en particular; en lo que atañe a *la práctica*, su falta más grave, era que negaban *"la política"*. Cualquiera de nuestros conservadores de hoy suscribiría a dos manos los ataques de Karl Grün contra el movimiento liberal de la burguesía alemana. Marx juzgó muy severamente este grosero error, y fue uno de sus numerosos méritos. Pero, cuando se reprueba a los socialistas verdaderos, hay que tener en cuenta que el problema de la relación entre el socialismo y la política no fue resuelto *en ningún* país por los socialistas utópicos. Rusia no es una excepción a esta regla: *Tierra y Libertad* y *La Voluntad del Pueblo* también allí se enredaron. Además, *hoy mismo*, es posible ver cómo se expande entre nuestros *socialdemócratas* una curiosa concepción del rol político de la clase obrera; recordemos sencillamente las discusiones sobre *la toma del poder* por los socialdemócratas durante la revolución *burguesa* próxima. Los partidarios de esta toma del poder olvidan que la dictadura de la clase obrera será posible y llegará su hora sólo cuando se trate de una revolución *socialista*. El grupo del diario *Proletari* [26] vuelve a las viejas ideas de *La Voluntad del Pueblo*. Los fundadores del socialismo científico tenían un punto de vista totalmente distinto sobre el asunto. "Lo peor que puede sucederle al jefe de un partido radical, dice Engels en *Der deutsche Bauerkrieg* * es ser forzado a encargarse del gobierno en un momento en que el movimiento no ha madurado lo suficiente para que la clase que representa pueda asumir el mando y para que se puedan aplicar las medidas necesarias a la dominación de esta clase. Lo que realmente *puede* hacer no depende de su propia voluntad, sino del grado de tensión a que llega el antagonismo de las diferentes clases, y del desarrollo de las condiciones de vida materiales, del régimen de producción y circulación, que son la base fundamental del desarrollo de los antagonismos de clase."

"Lo que *debe* hacer, lo que exige de él su propio partido, tampoco depende de él ni del grado de desarrollo que ha alcanzado

* *Las guerras campesinas en Alemania*, Buenos Aires, Editorial Andes, 1970, pp. 156-157.

la lucha de clases y sus condiciones, el jefe se halla ligado por sus doctrinas y reivindicaciones anteriores, que tampoco son el resultado de las relaciones momentáneas entre las diferentes clases sociales ni del estado momentáneo y más o menos casual de la producción y circulación, sino de su capacidad, grande o pequeña, para comprender los fines generales del movimiento social y político. Se encuentra, pues, necesariamente ante un dilema insoluble: lo que realmente *puede* hacer se halla en contradicción con toda su actuación anterior, con sus principios y con los intereses inmediatos de su partido; y lo que *debe* hacer no es realizable. En una palabra: se ve forzado a representar, no a su partido y su clase, sino a la clase llamada a dominar en aquel momento. El interés del propio movimiento lo obliga a servir a una clase que no es la suya y a entretener a la propia con palabras, promesas y con la afirmación de que los intereses de aquella clase ajena son los de la suya. Los que ocupan esta posición ambigua están irremediablemente perdidos." [27] (Citado en *Nuestras discrepancias*, pp. 288-289.)*

Lenin, rodeado de nietzscheanos y machistas, podría sacar provecho reflexionando sobre esto. Pero hay muchas razones para temer que esos "superhombres" hayan perdido la capacidad de reflexionar>.[28]

**[[En lo que respecta al socialismo "verdadero" alemán, véase *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels (en Ginebra, en 1882, ha sido publicada una nueva traducción rusa) así como *Geschichte der ersten sozialpolitischen Bewegungen in Deutschland* de Adler (no confundir con *el otro* Adler, el líder de los socialdemócratas de Austria), obra que si bien está muy lejos de la perfección ofrece al menos informaciones sobre la actividad de *Karl Grün*. El socialismo "verdadero" alemán era una variedad del socialismo utópico en el que ya no quedan huellas de la profundidad de pensamiento que ilumina cada página de las obras de Owen, de Saint-Simón y de Fourier. Los adeptos del "socialismo verdadero" *se alzaban* contra *"la política", sin comprender nada de la lucha de clases.* Es el pecado en el que siguen

* El libro *Nuestras discrepancias* fue escrito por Plejánov en el verano de 1884 y editado a comienzos de 1885.

** Los países encerrados por los dobles corchetes [[ ]] fueron suprimidos por Plejánov en la edición de 1905. En la de 1892 este parágrafo venía luego de: "[...] *no tenía el sentido que actualmente le damos*" (p. 122) y ocupaba el lugar del parágrafo que comienza por *"con respecto al socialismo alemán* [...]" (pp. 123-125).

cuyendo, como es sabido, ciertos socialistas rusos no menos "verdaderos". Hoy, con relación a la política, razonamos de un modo muy distinto al de los socialistas "verdaderos": la consideramos una necesidad. Sin embargo, esto no significa que tengamos de ella una noción exacta. Cualquiera que oponga el socialismo a la política, no comprende que toda lucha de clases es una lucha política. El que declara, por ejemplo: "ocupémonos *en principio* de política, derroquemos al absolutismo, y enseguida pasaremos al socialismo", no se eleva ni un milímetro por encima de las ideas del socialismo utópico; no comprende nada de la política de la clase obrera; defenderá sin duda una política que no tiene ninguna relación con la misión de los socialistas.]]

(7)

[Con relación al pasaje: "[. . .] *aceptar el materialismo por debajo de cuerda y renegar de él públicamente*", véase p. 371, *op. cit.*, Moscú, 1966.]

¿Qué significa "Negar la posibilidad de un conocimiento del universo" o "no creer posible un conocimiento pleno del universo"? Es lo que vamos a ver.

No puedo dudar ni un instante de mi existencia: tengo como garantía de ello una convicción íntima que nada puede derrumbar. "Razonemos sensatamente, agregará quizás el lector, y permitidme creer que usted no tiene razón alguna para dudar de la existencia del papel sobre el cual está escribiendo". En otra circunstancia, en efecto, no dudaría en absoluto de ello; pero me siento atrapado por el deseo de filosofar y, para el filósofo, el sentido común no siempre es decisivo. ¿De qué *existencia* del papel habla usted?, preguntaría al lector. Si supone que este papel existe fuera de mí, que se encuentra entre varios objetos que componen el mundo exterior, le plantearé una nueva pregunta: ¿cómo conoce usted esos objetos? <¿Qué es lo que le garantiza la existencia de esos objetos?> La información de su existencia la adquiere por medio de los sentidos externos; tiene la prueba por las *sensaciones*: el papel se *ve*, la mesa se *toca*. Esto es incontestable. Pero esto sólo quiere decir que su relación *no es con los objetos*, propiamente hablando, sino con las *sensaciones* y las representaciones que sobre esa base se forman; la

deducción de la existencia de los objetos usted la hace sobre el testimonio de la sensación. ¿Pero qué es lo que le prueba la *verdad* de tal inferencia? ¿Cree usted que los objetos *son la causa* de las sensaciones? Dejando a un lado la cuestión de saber hasta qué punto su noción de *causa* en general es valedera, le rogaría que me explique por qué está tan convencido que la causa de sus sensaciones reside *fuera de usted* y no *en usted mismo.* Es cierto que estamos acostumbrados a distinguir dos categorías de sensaciones: 1) aquellas cuya causa se encuentra en nosotros mismos; 2) aquellas que reconocen una causa en objetos exteriores. Pero es *sólo* un hábito. ¿Cómo sabe que esta clasificación habitual de las sensaciones no es el efecto de las propiedades de un "*Yo*" que no toma conciencia de sí sino en la medida en que, por un acto de creación inconsciente, construye y opone en sí mismo, *dentro de sí mismo,* un mundo exterior, un "*no-yo*"? Me parece más verosímil que es así como ocurren las cosas, y que no existe ningún mundo exterior, ningún mundo fuera de mi "*Yo*".

Mientras usted se indigna de mis sofismas, continúo filosofando. Ahora dejo el punto de vista del *idealismo subjetivo,* cuyo más notable representante fue Fichte, y me convierto en escéptico.

Abro el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de David Hume y le leo este pasaje del capítulo XII: "Parece evidente que los hombres están inclinados por instinto o por una predisposición natural a confiar en sus sentidos... También parece evidente que cuando siguen este instinto ciego y poderoso de la naturaleza, suponen siempre que las imágenes que se forman por sus sentidos son los objetos exteriores mismos, y jamás sospechan que las primeras no son otra cosa que la representación de las segundas." Pero si la filosofía quisiera demostrar que el instinto no hace equivocar a los hombres, caería en grandes dificultades. Sólo la experiencia podría proporcionar el argumento decisivo, pero aquí, "la experiencia se calla y debe callarse". Tenemos que referirnos sólo a las representaciones, y por tanto nunca seremos capaces de verificar qué es lo que relaciona a los objetos. De modo que la razón no proporciona ningún motivo de reconocer esta ligazón. Por supuesto, no hay que dejarse impresionar: las consideraciones de este tipo son una estéril fantasía. El escéptico mismo se asombraría bastante, si se le preguntara lo que quiere en realidad y adónde espera llegar con esta argumentación sutil. "El hombre debe actuar, razonar y creer", aunque a pesar de todos sus esfuerzos no pueda adquirir una certeza plena en cuan-

to al fundamento primero de sus acciones y deducciones. Pero la filosofía no debe perder de vista esta imposibilidad. Debe recordar que el ámbito del universo accesible a nuestro conocimiento está limitado por fronteras muy estrechas. No somos capaces de comprender la verdadera naturaleza del *lazo de causalidad* entre dos fenómenos. Miles de veces hemos visto caer piedras, por lo que *creemos* que siempre caerán si ningún obstáculo se opone a su caída. Pero nuestra creencia se basa sólo sobre el *hábito*; la razón no la hace obligatoria; y no la puede hacer. La razón no garantiza que lo que llamamos "ley de la naturaleza" permanezca invariable.

Prosigamos recordando el axioma fundamental de la filosofía kantiana, que experimentó la influencia del escepticismo de Hume. Existen objetos fuera de nosotros, ¿pero qué objetos? No lo sabemos. Tenemos que referirnos sólo a nuestras propias sensaciones y a las imágenes que sobre esa base se forman en nosotros. Ahora bien, la sensación y en consecuencia la imagen es la resultante de dos fuerzas: las propiedades de los objetos que producen en nosotros cierta impresión, y las propiedades del receptor que registra esas impresiones, las propiedades de nuestro "Yo", que las agrupa de una cierta manera, que, por así decir, las dispone y reúne *conforme a su propia naturaleza.* Como se ve entonces nuestras representaciones no pueden parecerse a los objetos que la suscitan, y que la representación y los *objetos tal como existen en sí* son cosas distintas.

No es todo. Dijimos que nuestro "Yo" agrupa las impresiones producidas en nosotros por los objetos exteriores (las cosas en sí que nos son inaccesibles) *conforme a su propia naturaleza.* ¿Pero cómo las agrupa? ¿Cómo las dispone y las reúne? Vemos los objetos *en el espacio.* ¿El espacio existe en sí? La *experiencia* no nos puede dar una respuesta directa. En lo que se refiere a la razón, la hipótesis de un espacio existente *fuera de nosotros* e independientemente de nosotros, la lleva a conclusiones contradictorias; hay que suponer, por tanto, que el espacio (lo mismo que *el tiempo*) no es más *que una forma de nuestra intuición* (de nuestra manera de ver, como dicen algunos autores rusos) y que, por consiguiente, no tiene absolutamente nada de común con las cosas en sí (los *noúmenos*).

Pasemos de la representación a las *nociones* y tomemos, por ejemplo, el concepto de *causa.* Es muy posible que nos equivoquemos si afirmamos que el fenómeno A es la causa del fenó-

meno B. Pero no nos equivocamos si afirmamos que en general hay una conexión causal entre los fenómenos. Suprímase la noción de causa, y no quedará sino un caos de fenómenos del cual no se sacará rigurosamente nada. Lo principal del asunto, es que *no se puede justamente* eliminar este concepto. Es obligatorio para nosotros; es *una de las categorías de nuestro entendimiento.* Es inútil enumerar las otras. Digamos solamente que en tanto categorías *de nuestro entendimiento,* pierden todo sentido desde el momento que hablamos de cosas existentes en sí, *independientemente* de nuestro entendimiento. En otros términos, lo que llamamos leyes de la naturaleza se extiende sólo al mundo de los fenómenos que existe en nuestro espíritu; en cuanto a las cosas en sí, a los noúmenos, no se someten a aquéllas.

En la doctrina del mundo de Kant, hay, pues, que distinguir dos elementos: 1) un elemento *idealista* subjetivo —formas de la intuición y categorías del entendimiento, principios del conocimiento en general; 2) un elemento *realista* —el material indeterminado que nos proporcionan los noúmenos, y que es elaborado por el espíritu. Kant llama a su filosofía *idealismo trascendental.* Como nuestra noción de necesidad natural no se aplica al mundo de los noúmenos, *puede* considerárselo como el reino de la libertad total; en este mundo se pueden refugiar todos los fantasmas —Dios, almas inmortales y el libre arbitrio— que no encuentran lugar en el concepto de ley natural. Kant, que los había combatido en la *Crítica de la razón pura,* depone sus armas ante ellos en la *Crítica de la razón práctica,* es decir cuando se trata de la acción y de la deducción abstracta.

Este desdoblamiento, este *dualismo,* constituye el defecto de la coraza del idealismo kantiano. Su debilidad, por lo demás, se descubre claramente desde el punto de vista de las premisas mismas de Kant.

<¿Qué es, por ejemplo, un fenómeno en el sentido de la filosofía kantiana? La resultante de dos factores: 1) La acción sobre nuestro "*Yo*" de objetos (los noúmenos) que existen *fuera de nosotros* * y que no nos son conocidos, sino por intermedio de

* En el parág. 32 de los famosos *Prolegómenos a toda futura metafísica que quiera presentarse como ciencia,* obra publicada después de la *Crítica de la razón pura,* se lee: *"In der that, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zu Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine erscheinung*

la impresión que dejan en nosotros; 2) Las propiedades del "Yo" que elabora las impresiones recibidas de las cosas en sí.

Si el fenómeno es provocado por la acción en nosotros de la cosa en sí, por tanto esta acción constituye *la causa del fenómeno.* Pero *la categoría de causalidad no es aplicable,* según Kant, *más que en los límites del mundo de los fenómenos y no hay que extenderlas a las cosas en sí.* Sólo hay dos salidas de esta contradicción, tan evidentes que la filosofía alemana de fines del siglo XVIII ya las había destacado: *o bien* se continúa afirmando que la categoría de causalidad no se aplica a las cosas en sí, lo que termina en el rechazo de la idea que el fenómeno corresponde *a la acción en nosotros* de una cosa en sí; *o bien* se continúa teniendo a esta idea por verdadera, y será preciso reconocer entonces que la categoría de causalidad se aplica a las cosas en sí. En el primer caso, se desemboca directamente en el *idealismo subjetivo,* puesto que la cosa en sí *no actúa* sobre nosotros, porque no conocemos nada de su existencia y porque la noción misma de tal "cosa" debe ser declarada inútil, es decir redundante en nuestra filosofía. En el segundo término de la alternativa, *se toma el camino del materialismo,* pues los materialistas mismos nunca pretendieron que conocemos las cosas tal como son en sí, es decir independientemente de su acción en nosotros, sino, solamente, que esas cosas nos son conocidas porque actúan sobre los órganos de los sentidos, y en la medida en que actúan sobre ellos. "No conocemos, *dice d'Holbach,* los elementos de los cuerpos, pero sí conocemos algunas de sus propiedades o cualidades, y distinguimos las diferentes materias por los efectos o cambios que producen en nuestros sentidos... Así en relación con nosotros la materia en general es todo lo que afecta a nuestros sentidos de una manera cualquiera." °

---

d.i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas affiziert werden kennen" ["En realidad, si no vemos, como es justo, en los objetos de los sentidos más que simples fenómenos, por ellos reconocemos que los fenómenos tienen un fundamento que es una cosa en sí; aunque no podamos captar en modo alguno su naturaleza íntima, sino sólo su manifestación fenomenal, es decir la forma en que ese algo que no conocemos afecta nuestros sentidos". Kant: *Prolegomènes à toute métaphysique future...,* nueva traducción, París, Librería Hachette, 1891, parág. 32, p. 124.]

° Véase d'Holbach: *Sistema de la naturaleza.* [Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1947.]

El materialista inglés Joseph Priestley es aún más categórico al respecto (véase en particular sus *Disquisitions relating to Matter and Spirit* [Inves-

En su *Historia del materialismo* (tomo I, p. 349 de la traducción rusa se trata justamente de d'Holbach), Lange asegura que "el materialismo se obstina en tomar el mundo de la apariencia sensible por el de los objetos reales"; pero esto ocurre porque él mismo "se obstina" *en no comprender el materialismo.*

De cualquier manera que sea, la cuestión de la incognoscibilidad del mundo exterior recibe en los dos casos una solución *positiva.* En efecto, si se adopta el punto de vista del idealismo subjetivo, es claro que el *no-yo* creado por nuestro *Yo* es cognocible por éste. Y si se prefiere ser materialista, estaremos obligados a concluir luego de algunas reflexiones que si, en virtud de la acción que sobre nosotros ejercen las cosas en sí, *conocemos algunas de sus propiedades,* a despecho de d'Holbach, *conocemos* hasta *cierto* punto *la naturaleza.* Pues la *naturaleza* de una cosa se descubre en sus *propiedades.* La oposición corriente entre la naturaleza y las propiedades ya no cabe más. Es justamente esta antítesis la que extravió a la teoría del conocimiento en la trampa de la escolástica en la que se perdió Kant, y en la que continúan errando sin esperanzas todos los adversarios del materialismo. Goethe, con su genio de poeta, vio dónde está la verdad mejor que un idealista trascendental como Kant y aún mucho mejor que el materialista d'Holbach, cuando dice:

Nichts ist innen, Nichts ist draussen,
Den was innen, das ist aussen.
So ergreifet ohne Säumniss
Heilig öffentlich Geheimniss...[*]

Aquí está contenida la que se podría llamar "la gnoseología" del materialismo. Pero los escolásticos que proclaman que el mundo exterior es incognoscible no han llegado a comprender todavía estos cuatro versos y mucho menos la teoría materialista del conocimiento.

Hegel desnudó claramente el error lógico o, si se prefiere, *gnoseológico,* que está en la base de todos los razonamientos que pretenden que las cosas en sí serían incognoscibles. No tenemos,

---

tigaciones sobre la materia y el espíritu], vol. I, segunda edición. Birmingham, 1782, p. 134. Su materialismo se asemeja bastante a la "energética" de Ostwald, pero va *mucho más lejos*; pero aquí poco importa.

[*] "No hay dentro, no hay fuera, / pues lo que está adentro está fuera. / Apresúrate a descubrir / el misterio sagrado abierto a todos."

en efecto, ninguna posibilidad de responder a la pregunta: "¿Qué es la cosa en sí?", pero por una sencilla razón: la pregunta "*¿qué es?*" supone que el objeto posee propiedades que deben ser precisadas; no tiene sentido *más que en esta hipótesis.* Pero el "*philosophical people*" que diserta sobre lo incognoscible *hace por adelantado abstracción de todas las propiedades de la cosa en sí convirtiendo en absurda a la pregunta* y, en consecuencia, *imposible la respuesta.* El idealismo trascendental kantiano, afirma Hegel, "transporta a la conciencia todas las propiedades de las cosas, tanto respecto de la forma como del contenido. Desde este punto de vista, es obvio que depende de mí, del sujeto, que una hoja de árbol me parezca verde y no negra, el azúcar dulce y no amarga, y que cuando el reloj de péndulo da las dos, perciba los sonidos sucesivamente y no simultáneamente, que no tome al primero por causa y al segundo por efecto", etc. (*Wissenschaft der Logik,* t. I, primera parte, p. 55, y segunda parte, p. 150. Priestley, en sus *Disquisiciones,* así como en su polémica con Price,[29] hizo ante Hegel algunas observaciones muy pertinentes sobre lo que hay que entender por *conocimiento.*)

Pero permítame, nos objetará el lector, ¿el color y el sonido no son puramente subjetivos? ¿No me irá a decir que la sensación sonora o de color es igual al movimiento ondulatorio que la provoca, tal como nos lo enseñan las modernas ciencias de la naturaleza? Con seguridad que no son iguales. Pero si *el hierro* cambia de *color* según *la temperatura,* hay allí una *causa objetiva* que no depende de las propiedades de mi organización "espiritual". Nuestro célebre fisiólogo Sechénov tenía totalmente razón al escribir que "a toda vibración sonora que oímos, y a toda modificación del sonido en intensidad, altura y duración, corresponde, en la realidad, una determinada modificación de la onda sonora. En tanto que sensaciones, sonido y luz son el producto del organismo humano; pero las formas y movimientos que se aprecian, así como las modulaciones sonoras audibles, hunden sus raíces fuera de nosotros, en la realidad" (*El pensamiento concreto y lo real,* en *Ayuda a los hambrientos,* ediciones *Noticias de Rusia,* p. 188). Sechénov agrega: "*Cualesquiera que sean los objetos exteriores en sí, independientemente de nuestra conciencia —incluso si la impresión que tenemos de ellos es un puro signo convencional— a las semejanzas y diferencias que percibimos corresponden semejanzas y diferencias reales.*" En otros términos "*las semejanzas y diferencias que el hombre descubre entre los*

objetos percibidos son semejanzas y diferencias reales" (*Ibídem*, p. 207). Es verdad. Sólo hay que señalar que Sechénov es un poco impreciso. Al admitir que nuestras impresiones constituyen solamente los signos convencionales de las cosas en sí, se inclina a conferir a esas cosas en sí un cierto "aspecto" desconocido e inaccesible a nuestro conocimiento. Pero el "*aspecto*" sólo es el efecto de la acción en nosotros de las cosas en sí, *y éstas no tienen ningún "aspecto" fuera de esta acción.* De modo que, oponer el "aspecto" que tienen en nuestra conciencia al que tendrían de hecho no es darse cuenta del sentido de la palabra "aspecto". Sobre esta imprecisión de vocabulario, como se vio antes, reposa la "gnoseología" de la escolástica kantiana. Sé muy bien que Sechénov no tiene esta tendencia: afirmé que *su* teoría del conocimiento es perfectamente justa; pero en filosofía no se pueden hacer al adversario concesiones de vocabulario que impidan reflejar con precisión su pensamiento. Cumplo en hacer esta reserva tanto más cuanto que en mi nota de la primera edición yo mismo hube de explicarme con cierta imprecisión por lo que experimenté en consecuencia todos los inconvenientes de esa vacilación.[*]

Las cosas en sí no tienen ningún "aspecto". Su aspecto no existe sino en la conciencia del sujeto sobre el cual actúan. ¿Pero quién es ese sujeto? ¿El hombre? No, el hombre solamente no, sino todos los organismos que, merced a ciertas particularidades de su estructura tienen la facultad de "*ver*" el mundo exterior de uno u otro modo. Ahora bien, la estructura de esos organismos difiere y, en consecuencia, el mundo exterior reviste para ellos un "aspecto" diferente; no sé cómo "*ve*" el caracol, pero estoy seguro que no "ve" como el hombre. Sin embargo, de esto no se desprende en modo alguno que las propiedades del mundo exterior no poseen otra significación que subjetiva. ¡Absolutamente no! Cuando el hombre y el caracol se mueven de A a B, tanto para el hombre como para el caracol la línea recta es el camino más corto entre esos dos puntos: si cualquiera de estos organismos no avanza en línea recta, *les será preciso gastar más trabajo para moverse.* En otros términos, *las propiedades del espacio tienen también una significación objetiva*, aun cuando organismos desigualmente evolucionados no se las representen del mismo modo.

Pero esto no es todo. ¿Qué es, *para mí*, el caracol? Un elemento

[*] Véase en la p. 492, la variante de 1892 ("nuestras sensaciones son una suerte de jeroglíficos").

del mundo exterior que ejerce sobre mí una acción condicionada por mi organismo. Si admito que el caracol "ve" el mundo exterior en cierto modo, debo reconocer que el "aspecto" bajo el cual el caracol se representa el mundo exterior está él mismo condicionado por las propiedades de un mundo exterior que existe realmente. Así, pues, la relación objeto-sujeto-ser-pensamiento, en la que Engels ve el problema fundamental de la filosofía contemporánea, se nos presenta con una nueva claridad. La oposición sujeto-objeto desaparece: el *sujeto* se transforma también en *objeto, la materia* (todo lo que afecta a nuestros sentidos de una manera cualquiera") se revela, bajo ciertas condiciones, dotada de *conciencia.* Esto es materialismo en estado puro, pero también la única respuesta algo satisfactoria y que no contradice la ciencia, que se puede dar al problema de la relación sujeto-objeto.

Vayamos más lejos. No hay ningún punto de unión entre la teoría kantiana del conocimiento y la *teoría de la evolución* que domina la ciencia moderna, a cuya fundación el mismo Kant contribuyó ampliamente con su *Allgemeine Theorie und Geschichte des Himmels* [*Historia natural y teoría general del cielo.*] * Es una grave laguna. Se explica por el estado de la biología en época de Kant; pero biologistas muy ligados al kantismo se dan clara cuenta hoy de ello. A título de ejemplo, citaré el interesante artículo publicado el año pasado por el profesor Reinke "Kants Erkenntnisslehre und die moderne Biologie" [La teoría kantiana del conocimiento y la biología moderna] en la *Deutsche Rundschau* (julio de 1904).

Reinke considera que las ciencias de la naturaleza, en particular la biología, no armonizan con la teoría kantiana de las "propiedades *a priori* del entendimiento humano".

Kant, como es sabido, asegura que la categoría de causalidad no se aplica a las *cosas en sí* sino solamente a los *fenómenos,* ya que es introducida en los fenómenos por nuestro entendimiento, que es una ley *a priori* de la naturaleza. Para Kant, de un modo general, el entendimiento es la fuente del orden de la naturaleza: él es quien dicta sus leyes a la naturaleza. Esto es lo que confunde a Reinke. ¿Existe este *a priori*?, se pregunta. Y responde: "Desde su nacimiento, es decir antes de toda experiencia, en virtud de las propiedades de su entendimiento, el hombre debe pensar según la categoría de causalidad y representarse los fenó-

* Hay edic. en español de Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1947.

menos en el tiempo y el espacio. [Reinke trata al espacio y el tiempo como "categorías", no es un lapsus, sino una cierta manera de comprender la teoría de las categorías; no me extenderé sobre este asunto.] Sin embargo, merced a las propiedades de su organismo, debe respirar, moverse, alimentarse, etc. Al formar parte de la naturaleza se encuentra sometido a la gran ley natural *de adaptación* a las condiciones de existencia. Sería perfectamente absurdo figurarse que es nuestro entendimiento el que impuso esta ley a la naturaleza. Las propiedades *espirituales* de los organismos también le están sometidas, dependiendo también ellas de la naturaleza y desarrollándose a medida que el organismo se desarrolla. Todas las formas de adaptación del organismo al medio ambiente (pulmones, branquias, etc.) son también datos *a priori* del organismo, tanto como las formas del pensamiento. Estos dos grupos de propiedades orgánicas son hereditarias; se desarrollan a medida que el organismo se desarrolla a partir de la célula primitiva en la cual esas propiedades son absolutamente imperceptibles. Si preguntáramos cómo fueron adquiridas por tal especie animal, habría que recurrir a la historia de la evolución de la tierra. Pero si se toma un individuo particular, humano o natural, todas sus propiedades, tanto físicas como espirituales, son datos *a priori.*"

Así razona Reinke. El razonamiento es interesante y justo, pero confiere al *a priori* kantiano un nuevo aspecto que Kant no habría aprobado. Baste con destacar que Reinke se niega a conceder al tiempo, al espacio y a la causalidad un carácter exclusivamente subjetivo. Ni mucho menos... "La analogía con la adaptación de las formas corporales me lleva, dice, a concluir que las leyes *a priori* del pensamiento no tendrían ninguna existencia si no se correspondieran... con una realidad exterior a nosotros." El énfasis es absolutamente materialista, aunque Reinke, uno de los pilares del *neovitalismo,* no lo supiera. Demás está decir que los neo-kantianos contemporáneos Cohen, Lasswitz o aun Riehl de ningún modo suscribirían lo que dice del *a priori.* Pero la biología moderna continúa acorralándolos.

"No sé, dice otro autor alemán, cómo los adeptos del criticismo kantiano pueden avenirse con la teoría de la evolución. Para Kant, el alma es una magnitud constante dada con todos sus elementos; se trata solamente de hacer el inventario de su haber *a priori* y de deducir de él todo lo demás, sin explicar el origen de ese patrimonio. Pero, si se parte del axioma de que el hombre

se ha desarrollado poco a poco a partir del protoplasma primitivo, hay que deducir entonces de las manifestaciones elementales de la célula todo lo que, para Kant, era la base... del mundo de los fenómenos" (Beck, *Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde* [La imitación y su alcance en psicología y en etnología], Leipzig, 1904, p. 33). Pero los kantianos jamás se preguntaron si su teoría del conocimiento es compatible con la de la evolución; incluso se asombraron mucho cuando se les propuso reflexionar sobre el tema. Recuerdo cómo alzaban las espaldas desdeñosamente mis amigos kantianos cuando, en mi discusión con Konrad Schmidt opuse a Kant las mismas consideraciones que Beck en el artículo del cual extraje este pasaje. Pero la verdad termina siempre por imponerse, y hoy incluso un kantiano tan incurable, si se me permite la expresión, como Windelband, hubo de preguntarse si los que aceptan la teoría de la evolución pueden reconocer la "fenomenología" del tiempo (*die Phaenomenalität der Zeit*). Véase su artículo "Nach hundert Jahren" [Cien años después] en la obra colectiva *Zu Kant's Gedächtniss* [A la memoria de Kant], Berlín, 1904, pp. 17-18).

Windelband reconoce que la ciencia le plantea aquí al kantismo "un arduo problema"; sencillamente es *insoluble.*

La evolución se realiza *en el tiempo,* mientras que, para Kant, el tiempo no es sino una forma subjetiva de la intuición, si me atengo a la filosofía de Kant, me contradigo a mí mismo al hablar de lo que existió *antes que Yo,* es decir cuando yo aún no existía y por tanto no existían tampoco las formas de mi intuición: el espacio y el tiempo.

Los discípulos de Kant intentaron salir de la dificultad precisando que, en su maestro, no se trata de las formas y categorías del hombre individual, sino de la humanidad toda. Lejos de ser una ayuda la corrección no hizo más que multiplicar las dificultades.

En primer lugar estamos aquí ante esta alternativa: *o bien* los otros hombres no existen *más que en mi representación,* en cuyo caso no han existido antes que yo ni existirán después de mi muerte; *o bien* existen *fuera de mí* e independientemente de mi conciencia, en cuyo caso la idea de su existencia antes y después que yo no encierra por cierto ninguna contradicción, pero hace surgir para la filosofía kantiana nuevas e insalvables dificultades. Si los hombres existen *fuera de mí,* este *"fuera de mí"* es aparentemente lo que en virtud de la estructura de mi cerebro

me represento como *espacio*. El espacio deja de ser solamente una forma subjetiva de la intuición; le corresponde un cierto *an sich* (un "en sí") objetivo. Si los hombres existieron *antes que yo* y continuarán existiendo *después que yo*, a ese "*antes que yo*" y "*después que yo*" obviamente deben corresponder varios *an sich* que no dependen de mi conciencia, sino que se reflejan en mi conciencia bajo la forma del tiempo. Por tanto, *tampoco el tiempo es solamente subjetivo*. Por último, si los hombres existen fuera de mí, hay que contarlos entre las cosas en sí cuya cognoscibilidad es justamente el objeto de litigio que opone a los materialistas que somos contra los kantianos. Y si el comportamiento *ajeno* es capaz de condicionar de un modo cualquiera *mi* acción, así como *mi* acción influir sobre la acción ajena (lo que debe necesariamente admitir cualquiera que considere que las sociedades humanas y el desarrollo de su civilización no existen sólo en su conciencia), entonces se vuelve claro que la categoría de causalidad se aplica a un mundo exterior realmente existente, es decir al mundo de los noúmenos, a las cosas en sí. Una vez más, no hay más que dos salidas: *o bien un idealismo subjetivo* que desemboca lógicamente en el *solipsismo* (es decir en reconocer que los otros hombres no existen más que en mi representación; *o bien* el abandono de las premisas kantianas, abandono que tiene su culminación lógica en el punto de vista *materialista*, tal como lo he demostrado en mi controversia con Konrad Schmidt.

Vayamos un poco más lejos aún. Transportémonos por medio del pensamiento a la época en que no existían sobre la tierra más que los lejanos antepasados del hombre, a la era secundaria por ejemplo. ¿Qué eran *entonces* el espacio, el tiempo y la causalidad? ¿De *quién* eran las formas y las categorías subjetivas? ¿De los ictiosaurios? y ¿*qué entendimiento* dictaba *en ese entonces* sus leyes a la naturaleza? ¿El entendimiento del arqueópterix? La filosofía de Kant, *al no poder responder* a estas preguntas, debe ser rechazada como incompatible con la ciencia moderna.

El idealismo nos dice: *no hay objeto sin sujeto*. Pero la historia de la tierra nos demuestra *que el objeto existió mucho antes de que hubiera aparecido un sujeto*, es decir mucho antes de que aparecieran organismos que alcanzaran cierto grado de conciencia. El idealismo afirma: *el entendimiento dicta sus leyes a la naturaleza*. Pero la historia del mundo orgánico nos demuestra que el "entendimiento" sólo apareció en un grado muy alto de

la evolución. Y como esta evolución solamente se puede explicar por las leyes de la naturaleza se desprende que es la naturaleza quien dictó sus leyes al entendimiento. La teoría de la evolución *nos descubre la verdad del materialismo.*

La historia del hombre es un caso particular de *la evolución en general.* De igual modo lo que acabamos de decir responde a la pregunta de saber si se puede conjugar la teoría de Kant con una explicación materialista de la historia. La mente del ecléctico seguramente es capaz de todas las amalgamas, de armonizar Marx con Kant, hasta con los "realistas" de la Edad Media. Pero, para quienes ponen orden en sus pensamientos, la unión de Marx y de la filosofía kantiana será considerada como una auténtica monstruosidad.

En su *Crítica de la razón práctica,* Kant asegura que el primer deber del filósofo es *ser consecuente consigo mismo,* aunque esta cualidad es muy rara. Sentimos la tentación invencible de aplicar la observación al autor, así como a todos los pedantes o aprendices de filósofos que quieren tender un puente entre su pensamiento y el de Marx.

Los "críticos" de Marx, en particular *der arme Konrad* (el pobre Konrad), manifestaron que Engels daba pruebas de una total incomprensión de Kant al decir que la experiencia y la industria son las mejores refutaciones de la incognoscibilidad del mundo exterior. En realidad, Engels tenía absolutamente razón. Toda experiencia humana, toda actividad productora del hombre, demuestra que se comporta *activamente* respecto del mundo externo y que produce intencionalmente los fenómenos. Ahora bien, como el fenómeno es el efecto de la acción que sobre mí ejercen las cosas en sí (de lo que soy *"afectado"*, como dice Kant, por esta cosa), cuando realizo una experiencia o produzco algo, obligo a la cosa en sí a "afectar" mi "Yo" de un cierto modo previamente determinado. En consecuencia, conozco al menos algunas de sus propiedades: aquellas de las que me valgo para obligarla a actuar. No es todo: al obligar a esta cosa a actuar sobre mí de cierto modo, me comporto respecto de ella como una *causa.* Pero Kant asegura que la categoría de causalidad no tiene ninguna relación con "las cosas en sí"; la experiencia le da aquí un desmentido más formal que el que se daría a sí mismo si dijera que la categoría de una causa se relaciona solamente *a los fenómenos* (y no a las cosas en sí), mientras que al mismo tiempo afirmara que la cosa "en sí" ejerce una acción sobre nuestro "Yo", es decir

actúa como *causa* de los fenómenos. De donde se sigue una vez más, que Kant se equivocaba gruesamente al decir que "las formas de nuestro pensamiento" (categorías del entendimiento o "principios de la razón" tales como causalidad, interacción, existencia y necesidad) *solamente son "formas a priori"*, en otros términos, que las cosas en sí no se someten a las relaciones de causalidad, interacción, etc. De hecho, las formas elementales del pensamiento no corresponden sólo punto por punto a las relaciones que existen en las cosas en sí: *deben corresponderle necesariamente,* porque nuestra existencia, de otro modo, sería imposible, y por consiguiente, la existencia de las "formas del pensamiento". Claro que podemos equivocarnos en el estudio de esas formas elementales; podemos tomar por categoría algo que no lo es. Pero esto es otra cuestión, que no es lo que aquí se debate. Limitémonos sólo a una observación al respecto: cuando decimos que el mundo externo es cognoscible, no queremos decir que el primer filósofo que llega se haga una idea totalmente justa de él.

Bien... Admitamos que Kant se equivoca; admitamos que su dualismo no resiste la crítica. La existencia de objetos externos no está por ello demostrado. ¿Cómo probaría que Hume se equivoca y que los idealistas subjetivos se equivocan, Berkeley, por ejemplo, cuyas ideas hemos expuesto al principio de esta nota?

En lo que hace al idealismo subjetivo, no veo ninguna necesidad de responder. Se perdería el tiempo discutiendo con quien se nutre de una filosofía que, como lo dije antes, desemboca lógicamente en el solipsismo. Pero se puede y se debe invitarlo a que vaya hasta el fin de sus ideas. Para tal hombre, ir hasta el fin de sus ideas, significaría, por ejemplo, negar hasta el hecho de su mismo nacimiento. El solipsista, puesto que no reconoce nada fuera de su *"Yo"*, cometería un grueso error lógico, un verdadero *salto mortale,* si aceptara que su madre existiera, o haya existido al margen de su representación. Además, nadie "se percibe" a sí mismo durante el proceso del nacimiento, por lo que el solipsista no tiene absolutamente ninguna razón de creer que "haya nacido de una mujer". Pero sería necesario ser ese pobre loco de Poprichtchin [30] para contentarse con este idealismo. Puesto que éste no es otra cosa que la reducción al absurdo del criticismo que pone en duda la posibilidad de conocer el mundo externo. El hombre debe actuar, razonar y creer en la realidad de este mundo, decía Hume. En cuanto a nosotros, materialistas,

agregaremos que esta "creencia" constituye la condición previa y *sine qua non* de un pensamiento *crítico*, en el buen sentido del término, es el *salto vitale* del que la filosofía no puede desprenderse.[81] No es oponiendo el "*Yo*" al "*no-yo*", es decir al mundo exterior, como habrá de resolverse la cuestión fundamental de la filosofía: esta antítesis sólo puede llevar al absurdo. Para resolver la cuestión, es preciso franquear los límites del "*Yo*" y preguntarse como "*el sí mismo*" (el organismo dotado de conciencia) se comporta respecto del *mundo externo* que lo rodea. Pero en cuanto la cuestión se plantea en esta forma, la única racional, se hace evidente pronto que "el sujeto" en general y, en consecuencia, el "*Yo*", lejos de dictar sus leyes al mundo objetivo, no representa más que una parte del mismo *considerado desde otra posición*, bajo el ángulo del pensamiento en lugar de serlo desde la duración, como hubiera dicho Spinoza, que fue incontestablemente un materialista, aunque los historiadores de la filosofía se nieguen a tenerlo por tal.*

Es este procedimiento decisivo del pensamiento que corta el nudo gordiano del escepticismo de Hume. En tanto dude de la existencia de los objetos exteriores, va de suyo que la cuestión de un nexo de causalidad *entre ellos* conserva necesariamente la forma que Hume le había dado: solamente tengo el derecho de hablar del encadenamiento lógico de las sensaciones llegadas no se sabe de dónde. Pero cuando el trabajo de mi pensamiento me ha convencido que dudar de la existencia del mundo exterior me lleva al absurdo, desde el momento en que, *no "dogmáticamente", sino "críticamente"*, pongo fuera de toda duda la existencia de este mundo, entonces, al mismo tiempo, reconozco que mis sensaciones son el efecto de la acción de los objetos externos sobre mí, es decir que atribuyo a la causalidad una significación objetiva.

Según la disposición de su mente, el sujeto pensante podrá por cierto encontrar ilegítimo el *salto vitale* que recomiendo al pensamiento, y se inclinará tal vez a reconciliarse con Hume. Pero el punto de vista de Hume condena al pensamiento a permanecer inmóvil. El mismo Hume lo abandonó siempre que,

* Véase Feuerbach: *"Was für mich, oder subjetiv, ein reingeistiger immaterieller, unsinnlicher Akt, ist an sich, oder objectiv, ein materieller, sinnlicher"* ["Lo que, para mí, o subjetivamente, es un acto puramente espiritual, inmaterial y no sensible, es en sí, u objetivamente, material y sensible."] *Werke*, II, p. 350.

queriendo reflexionar, comenzaba por "creer" en la existencia del mundo exterior. Por esto es que el retorno a Hume constituye, según lo subraya justamente Engels, un retroceso en relación con el materialismo. Este es el retroceso, por lo demás, que están realizando los *empiriomonistas,* cuya filosofía trata Riehl, con toda razón, como escepticismo humiano de moda (*Zur Einleitung in die Philosophie der Gegenwart* [A modo de introducción a la filosofía actual], Leipzig, 1903, p. 101)>.

* [[Sabemos así, según la teoría de Kant, que las cosas en sí, al actuar sobre nosotros, proporcionan una materia que la conciencia elabora. Pero, como lo hace notar justamente Überweg (p. 233 de la traducción rusa de su *Historia de la filosofía moderna*), "esta acción implica la temporalidad y la causalidad, a las cuales, por otra parte, en tanto que formas *a priori* Kant no reconoce más valor que dentro de los límites del mundo de los fenómenos, y no más allá". Podrían señalarse muchas contradicciones de este tipo; pero excedería los marcos de una breve nota.

Filósofos rusos y alemanes se ocupan hoy de buena gana sobre el tema de la incognoscibilidad de las "cosas en sí" y creen expresar al respecto verdades de una rara profundidad. Pero se equivocan bastante. Hegel señala con mucha razón que la "cosa en sí" no es otra cosa que una abstracción vacía, de la que se ha quitado toda propiedad y de la que no se puede *saber nada,* porque carece de toda significación. ¿No sabemos lo que es la cosa en sí? ¡Evidentemente, no! La pregunta "¿Qué es?" supone que la cosa posee ciertas propiedades que deben ser precisadas; pues bien, *desde el momento que hacemos abstracción de todas las propiedades de una cosa, no podemos,* por supuesto, responder nada a la pregunta "¿Qué es?", puesto que la pregunta misma contiene ya la imposibilidad de la respuesta. El idealismo trascendental "transporta" a la conciencia todas las propiedades de las cosas, tanto respecto de la forma como del contenido. Desde este punto de vista demás está decir que sólo de mí, del sujeto, depende que una hoja de árbol me parezca verde y no negra, el sol redondo y no cuadrado, el azúcar dulce y no amargo, y que, cuando dan las *dos* en el reloj de péndulo, perciba los sonidos

* En la edición de 1892, este pasaje, suprimido en 1905, venía después de *"se descubre claramente desde el punto de vista de las premisas mismas de Kant"* (p. 479) y ocupaba el lugar del parágrafo que comenzaba con *"¿Qué es, por ejemplo, un fenómeno..."* (pp. 129-141).

sucesivamente y no simultáneamente, que no tome el primer sonido por causa ni por efecto el segundo, etc. (*Wissenschaft der Logik*, I. B., I. Abth, S. 55, y II. Abth. S. 150).

Pero permítame, nos objetará el lector, ¿el color y el sonido no son subjetivos? ¿No me irá a decir que la sensación sonora o de color es igual al movimiento ondulatorio que la provoca? No en absoluto. Pero *"a toda vibración sonora que oímos, y a toda modificación del sonido en intensidad, altura y duración, corresponde en la realidad una determinada modificación de la onda sonora.* En tanto que sensaciones, sonido y luz son productos del organismo humano; pero las formas y movimientos que se ven, así como las modulaciones sonoras que se oyen, hunden sus raíces fuera de nosotros, en la realidad" (*El pensamiento concreto y lo real*, en *Ayuda a los Hambrientos*, ediciones *Noticias de Rusia*, p. 188). En general, "cualesquiera sean los objetos exteriores en sí, independientemente de nuestra conciencia —aun si la impresión que tenemos de ellos es un puro signo convencional— a las semejanzas y diferencias que percibimos corresponden semejanzas y diferencias reales. En otros términos, las semejanzas y diferencias que el hombre descubre entre los objetos percibidos son semejanzas y diferencias reales" (*Ibíd.*, p. 207). No podría ponerse en duda y, en consecuencia, no se podría decir que las cosas en sí son *incognoscibles*, salvo el caso que se nos ocurriera hablar aún de esas "cosas", luego que Hegel demostró su origen *lógico.*

Nuestras sensaciones son una suerte de jeroglíficos,[32] que llevan a nuestro conocimiento lo que sucede en la realidad. Estos jeroglíficos no se asemejan a los hechos de los cuales nos informan. Pero nos informan *con una perfecta fidelidad* tanto de los hechos como —y esto es lo principal— de las relaciones que existen entre ellos. Engels asegura que nada refuta mejor la teoría de Kant que la experiencia y la industria. El pasaje de Sechénov que acabamos de citar indica en parte cómo es preciso comprenderlo, pero no perderemos nada si nos detenemos *un poco* sobre la cuestión. Toda experiencia y toda industria, es decir toda producción de objetos útiles para el hombre, todo acto que provoca intencionalmente ciertos *fenómenos*, caracteriza un comportamiento *activo* del hombre respecto de la naturaleza. Este comportamiento activo proyecta sobre la naturaleza una luz nueva y mucho más brillante que la que resalta del registro *pasivo* de las impresiones. De hecho, el hombre puede crear un ferrocarril

eléctrico aprovechando su conocimiento de las leyes de la naturaleza. Esto es lo mismo que decir que suscita *intencionalmente* ciertos fenómenos: transformación de la electricidad en movimiento propiamente dicho, etc. ¿Pero qué es un fenómeno en el sentido kantiano? Es el resultado de dos fuerzas: 1) Nuestro "*Yo*", 2) la acción que la cosa en sí ejerce sobre este "*Yo*". Por consiguiente, provocando cierto fenómeno, obligo a esta "cosa" a actuar sobre mi "*Yo*" de un cierto modo previamente determinado. Por lo tanto, conozco al menos *algunas de sus propiedades*, aquellas de las cuales me valgo para obligarla a actuar. No es todo: al obligar a esta cosa a actuar sobre mí de un cierto modo, me comporto a su respecto como una *causa*. Pero Kant asegura que la categoría de causalidad no tiene ninguna relación con "las cosas en sí"; la experiencia le significa aquí un desmentido aún más formal que el que se daría a sí mismo si dijera que la categoría de causa se relaciona solamente *a los fenómenos* (y no a las cosas en sí), mientras que al mismo tiempo afirmara que "la cosa en sí" ejerce una acción sobre nuestro "*Yo*", es decir actúa como *causa* de los fenómenos. De donde se desprende que Kant se equivocaba grandemente al decir que "las formas de nuestro pensamiento" (categorías del entendimiento o "principios de la razón" tales como causalidad, interacción, existencia y necesidad) son solamente "*formas a priori*", en otros términos que las cosas en sí no se someten a las relaciones de causalidad, interacción, etc. De hecho, las formas elementales del pensamiento no corresponden sólo punto por punto a las relaciones que existen entre las cosas en sí: *necesariamente deben corresponderle*, porque nuestra existencia sería imposible de otro modo y, por tanto, también la existencia de las "formas del pensamiento". Por cierto que podemos equivocarnos en el estudio de estas formas elementales: podemos tomar por categoría lo que no es tal. Pero esto es otro asunto, que no es lo que aquí se debate. Limitémonos sólo a una observación al respecto: cuando decimos que el mundo externo es cognoscible, no queremos decir que el primer filósofo que llega se haga una idea totalmente justa de él.

Bien... admitamos que Kant se equivoca; admitamos que su dualismo no resiste la crítica. La existencia de objetos externos no está por ello demostrado. ¿Cómo probaría que los idealistas subjetivos se equivocan, cómo probaría, por ejemplo, el error de un *Berkeley*, cuyas ideas hemos expuesto al principio de esta nota?

Se puede suministrar esta prueba: léase lo que se refiere a este tema en los trabajos de Überweg.]]

(8)

[Con relación a la frase: "[...] *una de las limitaciones específicas, pero inevitables, del materialismo clásico francés.*", véase p. 373, *op. cit.*, Moscú, 1966.]

Puede señalarse a este respecto que la química y la biología se reducen, en última instancia, a la mecánica molecular.[33] Pero el lector se da cuenta que Engels no habla de esta mecánica en la cual los materialistas franceses no podían pensar —y con razón— como tampoco podía pensar en ello su maestro Descartes a propósito de la estructura de los "*animales-máquinas*". Las causas mecánicas a las que Descartes recurría para explicar los fenómenos que se cumplían en el organismo animal, surgen claramente de la primera parte de su tratado de las *Pasiones del alma (De las pasiones en general, etc.).* Y el famoso *Sistema de la Naturaleza,* muestra muy bien hasta qué punto la concepción mecanicista de los materialistas franceses concordaba poco con una noción histórica de la naturaleza. En el capítulo VI, los autores [34] de esta obra se enfrentan con la cuestión *del origen del hombre.* Aunque la idea de una evolución progresiva (zoológica) no les parece "*contradictoria*", todo indica que les parecía una "hipótesis" muy poco verosímil. Si alguien se hubiera levantado contra esta hipótesis, si se hubiera afirmado que "la naturaleza actúa por una cierta suma de leyes inmutables y generales" (¡como si las leyes generales e inmutables pudieran impedir la evolución!), y se hubiera agregado que "el hombre, el cuadrúpedo, el pescado, el insecto, la planta, etc., son para toda la eternidad y permanecerán eternamente como son", los autores no se habrían opuesto, solamente habrían señalado que la idea no es contraria a las verdades (del materialismo mecanicista) que expresan. Y al fin de cuentas, habrían salido de la dificultad con consideraciones de este tipo: "Al hombre no le es dado saber todo; no le es dado conocer su origen; no le es dado penetrar en la esencia de las cosas, ni remontarse a los primeros principios; pero le es dado tener razón, buena fe, reconocer ingenuamente que ignora lo que no puede saber, y no sustituir sus incertidumbres

por palabras ininteligibles y suposiciones absurdas" (*Sistema de la Naturaleza*, Londres, 1781, primera parte, p. 75).* La advertencia vale para cualquiera que quiera filosofar sobre "los límites del conocimiento de la naturaleza".

Es por el defecto de la "*Razón*" que los autores del *Sistema de la Naturaleza* explican todas las desgracias de la humanidad: "Las naciones no conocieron los verdaderos fundamentos de la autoridad, se atrevieron a exigir la felicidad de estos reyes, encargados de procurárselas... Como una consecuencia necesaria de esas opiniones, la política degeneró en el arte fatal de sacrificar la felicidad de todos al capricho de uno solo, o de algunos pocos privilegiados", etc. (*Ibíd.*, p. 291).** Estas ideas permitían combatir victoriosamente "los privilegios", pero no se puede hablar de concepción científica de la historia. <Para más detalles, véase Beltov *Ensayo sobre el desarrollo de la concepción monista de la historia*, así como mi libro *Beiträge zur Geschichte des Materialismus.*>***

(9)

[Con relación al pasaje: "[...] *Hegel, el idealista consumado.*", véase p. 377, *op. cit.*, Moscú, 1966.]

¿Qué es el imperativo categórico? ¿Por qué Engels habla de él con tanto desprecio? ¿Es solamente porque el llamado imperativo pondría muy alto el ideal? <No se trata de esto.>

¿Qué es el ideal? "El ideal, nos responderá el filisteo, es el fin hacia el cual nos obliga la moral que nos encaminemos, pero que está tan alto que nunca lo alcanzaremos." De aquí el filisteo saca la conclusión, muy agradable para él, de que "la fe en el ideal" es compatible con actos nada más que "ideales". Hacia 1870, podía encontrarse en Rusia este tipo de oficiales de gendarmería "idealistas", que, cuando arrestaban a un "nihilista", le

* Citado según la edición de París, 1820, t. I, p. 156.

** Citado según la edición de París, 1820, t. I, p. 416.

*** N. Beltov fue el pseudónimo literario empleado por Plejánov para escribir su libro *Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia*. De este libro, al igual que de los *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* [Esbozos de historia del materialismo] hay edición en español incorporada en G. Plejánov, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Quetzal, 1964-1966, t. I, pp. 7-276 y 497-643 respectivamente.

aseguraban que el socialismo era una cosa muy buena verdaderamente, y que no se podía imaginar algo más bello, pero que desgraciadamente era un ideal inaccesible, que una criatura terrestre debía pensar en los bienes de este mundo, y que los llamados bienes de este mundo exigen que un oficial de gendarmería idealista, "habiendo realizado una investigación, envíe al juez de instrucción" a un nihilista no menos enamorado que él de ideales, por lo que iba "subsecuentemente a proceder". Según todas las apariencias los gendarmes ponían al hablar su aspiración en el "ideal". Pero tomemos otro ejemplo. Nuestros populistas "legales" aspiraban a su "ideal" con la más perfecta sinceridad. Sin embargo, veamos adónde conducía esta sinceridad. Socialmente, su ideal era "un pueblo" libre, que se desarrollara por su propio movimiento sin que el gobierno ni las clases dirigentes le opusieran obstáculos, un ideal en que gobierno y clases dirigentes terminaran por borrarse hasta desaparecer. ¿Qué hacían los populistas para concretar su ideal? Deploraban la ruina de los "cimientos" (como decía Gleb Uspenski: "lloraban sobre las cifras";[35] o bien aconsejaban al gobierno aumentar el reparto de tierras y disminuir las cargas fiscales; o también —era el caso de los intransigentes que iban hasta el fin de sus ideas— "iban a la tierra". Pero esto no acercaba la realidad rusa al ideal populista. De modo que sus adeptos no lloraban solamente sobre las cifras, sino sobre su propio destino. Se daban cuenta que su ideal era inútil. ¿Pero de dónde procedía esta inutilidad? Evidentemente, procedía del hecho de no existir *ningún lazo orgánico que ligara su ideal con la realidad.* La realidad marchaba por su lado y el ideal por el suyo, o más bien, marcaba el paso, *"se posaba en tierra"* con los señores populistas "legales", aunque la distancia entre el ideal y lo real no hiciera más que agrandarse en la medida de la impotencia del primero.

Este era el *tipo* de ideal del que se burlaba Engels, y del que se burló Hegel. Pero la burla no se refiere a la magnitud del ideal; está dirigida a su *impotencia,* al hecho de que no responde a la evolución de Rusia. Engels se había consagrado a la más noble de las tareas: a la emancipación del proletariado. Él también tenía su "ideal"; pero este ideal no estaba de ningún modo desconectado de lo real. Su ideal era la realidad misma, pero la *realidad del mañana,* una realidad que llegaría, no porque Engels tuviera un ideal, sino porque las propiedades de la realidad de hoy son de tal naturaleza que de ella, en virtud de sus

leyes internas, debe nacer una realidad del mañana que podría llamarse el ideal de Engels. Ciertas lumbreras en pañales preguntarán tal vez: ¿si todo depende de las propiedades de lo real, qué es lo que tiene que hacer Engels en esto? ¿Por qué mezcla su ideal con un proceso histórico irreversible? ¿Por qué se preocupa tanto? *Bajo el ángulo de la objetividad,* la posición de Engels se presenta de este modo: es la realidad quien lo escogió en calidad de instrumento necesario de la conmoción que se prepara, en el proceso del pasaje de una forma a otra. *Bajo el ángulo de la subjetividad,* Engels experimenta la dicha de ser uno de los artesanos de ese devenir histórico; considera que es su deber, la misión más noble de su vida. Las leyes de la evolución social son tan imposibles de realizarse sin la mediación del hombre como las de la naturaleza sin la mediación de la materia. No quiere decir esto que el "*individuo*" pueda ignorar las leyes del devenir social: en la mejor de las hipótesis, será castigado por ello, colocándose en la posición de un risible Don Quijote.

<En un libro muy conocido, *Wirtschaft und Recht* [Economía y derecho], Stamler se muestra sorprendido porque los socialdemócratas consideran a la revolución proletaria como *inevitable,* y al mismo tiempo juzgan necesario contribuir a su llegada. Esto le parece tan extraño como si se creara un partido político para facilitar los eclipses de luna. Lo anterior, como por lo demás todo el libro, muestra que el autor no comprendió nada de la filosofía *materialista* sobre la cual se basa hoy el socialismo. Joseph Priestley dice muy justamente: "*Though the chain of events is necessary, our own determinations and actions are necessary links of that chain*" ("Aunque la cadena de acontecimientos es necesaria, los eslabones necesarios que la constituyen son nuestras decisiones y acciones") (*Disquisiciones,* vol. I, p. 110). Kant trataba a Priestley de fatalista. ¿Dónde se encontraba el fatalismo? No hay allí rastros de ello; Priestley lo demostró muy bien en su controversia con Price.

Hablemos ahora del imperativo categórico. ¿Qué es? Kant llama imperativos a las máximas que implican "el criterio de la obligación". El imperativo puede ser *hipotético* o *categórico.* El imperativo hipotético determina la voluntad sólo en relación con una acción dada y deseable. El imperio *categórico* determina la voluntad *independientemente* de toda acción buscada; determina la voluntad en tanto que tal, "incluso antes de que me pregunte si tengo el poder necesario para producir un efecto deseado,

o qué hay que hacer para producirlo". Además del criterio de obligación, el imperativo categórico implica en consecuencia el criterio de *necesidad* absoluta. Cuando se afirma que hay que trabajar y ahorrar para los malos días, es un *imperativo hipotético*: el hombre debe ahorrar solamente en el caso en que no quiera conocer la miseria en la vejez, y no tiene otros medios de precaverse contra las necesidades. Pero la máxima *no hagas promesas falsas* concierne sólo a la voluntad en tanto que tal y no depende de fines buscados. La volición está determinada *a priori* por esta máxima. Este es un imperativo *categórico*. "Por tanto las leyes prácticas no tienen relación más que con la voluntad, independientemente de lo que se cumple con la causalidad, y puede hacerse abstracción de esta última ... para tenerlas en toda su pureza" (*Crítica de la razón práctica*, traducción Sokolov, San Petersburgo, 1897, p. 21).

A decir verdad, no hay más que un imperativo categórico. Concebido de esta forma: *"Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda ser erigida por tu voluntad en ley universal"* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fundamentación de la metafísica de las costumbres], Leipzig, 1897, p. 44).

Para explicar su pensamiento, Kant cita algunos ejemplos. Un desdichado para quien la vida se ha tornado una carga, pregunta si puede poner fin a sus días. ¿Dónde buscar la respuesta? En el imperativo categórico. ¿Qué ocurriría si el suicidio se convirtiera en ley universal? Sucedería la desaparición de la vida. Por tanto el suicidio es incompatible con la moralidad. Otro ejemplo: una persona entrega sus bienes en depósito a un tercero; este último, ¿tiene el derecho de desfalcarlos? Kant considera que esto puede ser cómodamente resuelto con ayuda del imperativo categórico: si cada uno desfalcara los bienes que le son confiados, nadie los entregaría en depósito. Tercer ejemplo: un rico que podría muy bien ayudar a los pobres, se niega a hacerlo; ¿no es contrario al deber moral? Sí: nadie puede desear que esta conducta se transforme en una regla general, porque cada uno puede caer en la pobreza.

Estos ejemplos aclaran bien el pensamiento de Kant; pero descubren su debilidad. Hegel destacó con razón que el ejemplo de los bienes entregados en depósito no quita la convicción, porque se puede preguntar si se habría de producir gran desgracia por el hecho de que ya no se confiara más el cuidado de su haber

a un tercero. Quizás alguien replicaría que el ahorro se volvería más difícil y hasta la propiedad misma imposible; pero se puede responder mediante una nueva pregunta: ¿Para qué la propiedad? Según Hegel, no hay en la doctrina de Kant una sola ley moral cuya evidencia se imponga por sí misma, que no requiera consideraciones complementarias, que no presente contradicciones o no exija recurrir a otras determinaciones. La observación es justa, y el ejemplo del suicidio lo hace resaltar en particular, pues no se trata del suicidio de la humanidad entera, sino sólo de aquellos hombres a quienes la lucha por la vida ha aplastado: que ponga fin a sus días no significa poner término a la vida.

Hegel agrega que en Kant, cada ley moral es una pura aserción, una tautología vacía de sentido y construida según la fórmula A = A: un depósito es depósito; la propiedad es la propiedad; etc. Es justo y comprensible. Para Kant, las preguntas que Hegel opone a sus "aserciones vacías" simplemente no existen; no se pregunta qué mal habría en que se dejara de entregar sus bienes en depósito, para qué la propiedad, etc. *El ideal de Kant,* su *"Reinado de los fines"* (*Reich der Zwecke,* véase *Grundlegung,* p. 58) *es el ideal abstracto de una sociedad burguesa cuyas máximas representaban para él deberes imprescriptibles* de la "razón práctica". La moral de Kant es la moral burguesa, traducida al vocabulario de una filosofía cuyo defecto principal consiste, como se acaba de ver, en una total incapacidad para resolver los problemas de la *evolución.*

Para confirmar esto, quisiera detenerme en el tercero de los ejemplos kantianos antes citado. Pero ruego al lector recordar que Kant fue un feroz adversario de la moral utilitaria. Para este filósofo, el principio de la felicidad no implica otros principios de determinación de la voluntad que los que son inherentes a la facultad de desear; la razón, que determina la voluntad, no tiene por qué tener en cuenta a esta facultad inferior; se diferencia en este punto en que la más pequeña adición de móviles de este origen "compromete su fuerza y su superioridad, del mismo modo que el más pequeño elemento empírico, al entrar como condición de una demostración matemática, disminuye y destruye su valor y su fuerza" (*Crítica de la razón práctica,* p. 27). El principio de la moralidad es independiente del objeto deseado.

Esta independencia dio lugar desde hace tiempo a muchas bromas y epigramas. Véase, por ejemplo, los *Xenies* 388 y 389

de Schiller y Goethe. No puedo citarlos a todos.° Quiero decir solamente que el tercero de los ejemplos no podría ser convincente sino *colocándose en el punto de vista de la moral utilitaria obligando a nuestra "razón práctica" a tener en cuenta nuestra "facultad de desear"*. En efecto, para Kant, debo acudir en ayuda del prójimo porque algún día puedo tener necesidad de su ayuda. ¿Qué más utilitario que esto? Desearía también llamar la atención del lector sobre un punto: cuando critica a los utilitarios, Kant tiene siempre en vista el principio de la *"dicha personal"*, que él llama con razón *principio del amor en sí*. Esto sucede así por cuanto no alcanza a distinguir el problema fundamental de la moral. En rigor, lo que está en la base de la moral, no es la aspiración a la *dicha personal*, sino *a la dicha de un conjunto*: tribu, pueblo, clase, humanidad. *Esta* aspiración no tiene nada de común con el *egoísmo*. Por el contrario, *supone siempre* cierto grado de *abnegación;* y como los sentimientos sociales pueden transmitirse de generación en generación, reforzándose por medio de la selección natural (al respecto véase los criteriosos juicios de Darwin en su libro sobre el origen de las especies),[36] la abnegación a veces puede revestir el aspecto de una "voluntad autónoma" que no adultera ningún deseo. Pero este hecho incontestable de ningún modo suprime el *fundamento utilitario* de esta noble cualidad. Si la abnegación no fuera útil a la sociedad, a una clase, en última instancia a una especie viviente en su lucha por la vida (recordemos que los sentimientos sociales no son *lo propio* del hombre), los individuos que pertenecieran a esa sociedad, clase o especie la ignorarían. Es todo. El individuo nace con una "facultad *a priori* de abnegación" lo mismo que, según la observación de Reinke (véase nota 7), nace con una facultad *"a priori"* de respirar y alimentarse. Pero este *"a priori"*

° Veamos aunque sea una:

GEWISSENSKRUPEL

Gerne dien'ich den freunden, doch thu'ich es leider mit Neigung
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

DECISUM

Da ist kein andrer Rat, du musst suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebietet.

Lo que quiere decir:

El escrúpulo: De buena gana ayudo a mis amigos, por desgracia, con placer - De modo que temo no ser virtuoso. — *Solución del caso de conciencia:* No hay más que una salida: tienes que odiarlos - Y hacer con horror lo que el deber impone.

no tiene nada de misterioso: ha sido formado por un largo proceso evolutivo.

Ubicándose en el punto de vista de la evolución y de la utilidad social, se resuelven sin dificultad los problemas de los que se valió Hegel para aniquilar las leyes morales de Kant: ¿para qué entregar sus bienes en depósito?, ¿para qué la propiedad?, etc. Insisto: es en la teoría de la moral mucho más aún que en la del conocimiento donde se descubre la incapacidad de Kant y sus discípulos para ubicarse en el punto de vista del devenir. Aquí también, como a propósito de la teoría kantiana del conocimiento, es posible recordar a cada paso las palabras mismas del maestro: el primer deber del filósofo es ser *consecuente consigo mismo*, aun cuando esta cualidad sea bastante rara.

Un contemporáneo a quien indignaba la moral de Kant, Jacobi, escribió en una carta a Fichte: "Sí, soy un ateo, un impío; y para que actúe a modo de contrapeso de una voluntad que se niega a querer algo, deseo mentir como mentía Desdémona en el momento de morir, mentir y engañar a los hombres como Pílades, cuando se hacía pasar por Orestes; deseo asesinar como Timoleón; deseo ser perjuro como Epaminondas y Jean de Witt; quiero suicidarme como Othon, saquear un templo como David, hasta sacar las espigas el sábado porque tengo hambre, y porque la ley ha sido creada por el hombre y no el hombre para la ley". Esto es muy cierto, y Hegel tenía razón al decir que encontraba los pensamientos de Jacobi "de una perfecta pureza, porque la acción que expresan en la primera persona —"soy", "quiero"— no quita nada de su objetividad". La idea tan justa de que la ley es hecha por el hombre y no el hombre para la ley, ¿no proporciona acaso *una base irrefutable a la moral utilitaria concebida en su verdadero sentido, es decir en el objetivo*?>

* [[¿Es verdaderamente necesario hablar del imperativo categórico de Kant? Cualquier historia de la filosofía lo explica mejor de lo que lo haríamos en las pocas líneas de esta nota. Léase antes la *Historia de la filosofía moderna* de Überweg-Heinz. Para quienes quieran saber cómo Hegel tomó en broma el imperativo categórico, recomendamos en particular la *Fenomenología del espíritu* (pp. 550-581 de la primera edición alemana). Sólo queremos hacer notar que si Engels desprecia "el ideal irrealizable",

* En la edición de 1892, este pasaje, suprimido en 1905, venía luego de '-[...] *en la posición de un risible Don Quijote*" (p. 147) y ocupaba el lugar del texto que comienza *En un libro muy conocido* (pp. 147-151).

no es como la propensión del filisteo a resignarse ante el orden establecido, sino por desprecio al costado prudhoniano de Kant. Pensamos que con esto es suficiente.]]

(10)

[Con relación a la frase: "*... es una sola prueba continua la historia del feudalismo y de la burguesía.*", véase p. 382, *op cit.*, Moscú, 1966.]

Hegel había observado ya que es absurdo considerar los hechos históricos desde el punto de vista de la moral. (Véase *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, t. IX, de las obras completas, primera edición, p. 67). Pero nuestros "autores de vanguardia" continúan no comprendiendo la justeza de una observación de la cual, por lo demás, ni siquiera deben haber oído hablar. Con la mayor sinceridad del mundo, lamentan la degeneración de las costumbres que acompaña a la descomposición de los antiguos "cimientos" de la vida popular, cimientos sobre los cuales crecieron los bosques hercinianos de latigazos y los Himalaya de bofetadas. El proletariado de las fábricas les parece el receptáculo de todos los vicios. El socialismo científico ve las cosas de muy otro modo.

Que el desarrollo de la producción capitalista acarrea inevitablemente lo que puede llamarse una desmoralización del trabajador, es decir esencialmente, una ruptura con la moralidad establecida en el curso de los siglos, es algo que los maestros del socialismo científico lo vieron mucho antes que los autores rusos de "vanguardia" (véase, por ejemplo, el libro de Engels *Die Lage der arbeitenden Klase in England* [*La situación de la clase obrera en Inglaterra* *], Leipzig, 1845, p. 120 y siguientes. Pero Engels no soñaba con resucitar la sociedad patriarcal y, lo que es más importante, se daba cuenta que la *"inmoralidad"* del proletariado industrial genera una nueva *"moral"*, la moral *de la lucha revolucionaria contra el orden establecido*, moral que creará finalmente una nueva estructura social en la que los obreros dejarán de "pervertirse" porque *las fuentes* de su "perversión" habrán desaparecido (p. 256 y siguientes). El estado actual del pensamiento ruso de "vanguardia" puede definirse más o menos así: no tene-

* Editorial Futuro, Buenos Aires, 1965.

mos siquiera idea de lo que los pensadores de Occidente más avanzados conocían hace ya medio siglo: ¡justa razón, en efecto, para hundirse en la desesperación!

<Estas líneas datan de 1892, cuando proseguía nuestra discrepancia con el populismo *ilegal* —vestigio de *La voluntad del Pueblo*— en una época en que la polémica con los populistas *legales* estaba aún en un estado embrionario: sólo llegó a ser seria después de 1895. Hoy nuestros autores de "vanguardia" ya no tienen la oportunidad de lamentar el hundimiento de los "antiguos cimientos", ni quejarse del nacimiento entre nosotros de un *proletariado*: la experiencia les ha demostrado el inmenso alcance revolucionario de esta clase; la prensa "avanzada" no le retacea elogios. *Más vale tarde que nunca,* asegura el proverbio; agregaría de muy buena gana: hubiera valido más temprano que tarde. Si la "vanguardia" hubiera renunciado más temprano a la idea absurda que tenía del proletariado, a la idea de la *"úlcera"*, y luego hubiera volcado todos sus esfuerzos en desarrollar la conciencia de esta clase, nuestros *"ultras"* no jugarían el peligroso rol político que hoy se adjudican. El extenso y terco alegato de nuestra *intelligentsia* de "vanguardia" en favor de los prejuicios populistas, este es un verdadero *crimen político;* y la historia, despiadada, está castigando esto cruelmente.>

(11)

[Con relación al pasaje: *"aquí, no podemos pararnos, naturalmente, a tratar de esto."* Véase p. 36, *op cit.*, Moscú, 1966.]

Respecto de las sociedades primitivas, la teoría histórica de Marx ha sido brillantemente confirmada por los trabajos de *Morgan* (véase *La sociedad primitiva,*[37] publicada originalmente en inglés; existen ahora traducciones al alemán, <al ruso> y, salvo error, al polaco). Ciertas críticas dirigidas a una insegura buena fe señalan que la teoría de los clanes en Morgan se fundaría sólo en el estudio de los Pieles Rojas de América del Norte. Basta recorrer la obra para darse cuenta que la "observación" carece de fundamento. Y basta también conocer un poco seriamente, es decir de primera mano, la historia del mundo antiguo, para comprender hasta qué punto no podría impugnarse lo que de él dicen Morgan y Engels (véase de este último, *Der Ursprung der Fa-*

mille, des Privateingenthums und des Staats [El origen de la familia, la propiedad privada y el estado]).

<A despecho de la malevolencia de gran número de especialistas por la obra de Morgan, la etnología moderna ha sacado provecho de las geniales ideas de este autor. Bajo su influencia se fundó en América del Norte toda una escuela de etnólogos cuyos trabajos se publican todos los años en los notables *reports* de la *Smithsonian Institution*, que proporciona una documentación de primer orden para una explicación materialista de la historia de las sociedades primitivas. Entre las obras que, en Europa, se fundan en los trabajos de Morgan, hay que citar en primer lugar los preciosos estudios de nuestro camarada Heinrich Cunow sobre el sistema de parentesco en los indígenas de Australia, la estructura social del antiguo México y del estado de los Incas, y también sobre las relaciones en el matriarcado y el progreso de las fuerzas de producción en las tribus salvajes".[38] Cuando se habla de Europa hay que destacar que la influencia de las ideas de Morgan es aún muy débil. Es incontestable, sin embargo, que incluso aquí, la etnología recurre cada vez más a una explicación puramente materialista de los fenómenos sociales. No creo que un especialista como Karl von den Steinen se haya interesado en el materialismo histórico, y en su obra no se encuentra ninguna alusión que permita inferir que haya tenido el menor conocimiento de esta teoría. Su muy instructivo *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (Berlín, 1894) [Entre los pueblos primitivos del Brasil central] aplica invariablemente —y en la mayoría de los casos, deliberadamente— el método que recomiendan los materialistas "económicos". Ratzel mismo, no obstante juzgar necesario defenderse contra el reproche de materialismo (véase su *Völkerkunde - Etnología*, II, p. 631), hace depender el desarrollo de la civilización "espiritual" del de la civilización "material". "En cada grado de la evolución de un pueblo, dice, la suma de las adquisiciones de la civilización se compone de factores *materiales y espirituales*. Estas adquisiciones se realizan con medios diferentes, de modos y en momentos diferentes... Pero son las adquisiciones materiales las que forman la base de las adquisiciones espirituales de la civilización" (*Ibíd.*, t. I, p. 17). Es materialismo histórico, aunque de un modo embrionario y, por esta razón, ora inconsecuente, ora ingenuo. Es el mismo materialismo en estado, por así decir, salvaje, y por lo mismo, ingenuo y más o menos inconsecuente, que encontramos

en una gran cantidad de obras consagradas a la evolución de tal o cual dominio especial de la "civilización" primitiva, o, para hablar en el lenguaje de Marx, de las *ideologías*. Así, por ejemplo, los estudios sobre el arte primitivo se instalaron sólidamente en el terreno *materialista*. Podría confirmarse esto enumerando la larga serie de obras que se publican en Europa y los Estados Unidos; me limitaré a recordar, puesto que existen ya traducciones rusas, los trabajos de Grosse (*Die Anfänge der Kunst*) [Los comienzos del arte] y de Bücher *(Arbeit und Rhytmus)* [Ritmo y Trabajo]. Es interesante destacar que esta última obra fue escrita por un autor cuyas ideas sobre las causas fundamentales de la evolución social están absolutamente en contra de la teoría materialista (véase en particular lo que Bücher expresa de las relaciones entre el *trabajo y el juego*). Pero no se puede escapar a la verdad, aun cuando se sea un sabio burgués que prefiere no confesarla en razón de sus prejuicios. Todo indica que nos aproximamos al momento en que se habrá de producir en la ciencia de las sociedades lo que hoy se observa en las de la naturaleza: todos los fenómenos tendrán una explicación materialista, mientras que la idea rectora del materialismo será rechazada y tachada de error. No es difícil comprender el origen de una actitud tan contradictoria: el materialismo va hasta el fin de sus ideas es *una filosofía esencialmente revolucionaria*, y "las clases cultas" de Occidente no tienen hoy ninguna inclinación por la revolución. No las calumnio: puede encontrarse la afirmación de ello en el interesante libro del americano Edwin Seligman: *The economic interpretation of History* (Nueva York 1902). El materialismo histórico, afirma categóricamente el profesor Seligman, sale perjudicado ante los ojos de los sabios por la estrecha relación que mantiene con el socialismo (p. 90), tanto como por sus *absurdas exageraciones*, especialmente su negación de la religión en general y del cristianismo en particular (capítulo IV íntegro). Desde el momento que Seligman considera exacta la explicación materialista de la historia, y como querría hacerla reconocer como tal a sus colegas, se esfuerza en demostrar que se puede ser partidario de la explicación materialista de la historia sin compartir las conclusiones socialistas y ateas a las que llegan la aplastante mayoría de los que adoptan esta explicación. Seligman, es preciso confesarlo, tiene razón a su manera: *a costa de cierta falta de lógica*, puede ser posible la operación que propone. Y no carecería de interés para la cien-

cia de las sociedades el que los especialistas burgueses sacaran provecho del consejo de Seligman: renunciando a las "exageraciones" del marxismo por cierto cometerán un craso error; pero rechazando el materialismo histórico cometerían una multitud; de dos males el primero es cuando menos el menor...

Como sea, el difunto Mijailovski se equivocaba grandemente, cuando, en su controversia contra "los discípulos rusos de Marx", pretendía que las debilidades internas del materialismo histórico le impedirían concentrar la atención del mundo científico. Hoy, el mundo científico todo tiene sus ojos fijos en él; y aunque en la mayoría de los casos, por el motivo que acabamos de expresar, los sabios burgueses no se sienten inclinados a reconocer sus méritos científicos, no es raro que los *geógrafos* mismos hablen de él en sus monografías; ciertos miembros de la Sociedad geográfica de Berlín han gastado ya bastante pólvora en querer ahuyentarlo. Es un signo de los tiempos muy alentador y de grandes consecuencias.>

* [[El rol de las necesidades económicas y de las relaciones económicas en la historia del Oriente antiguo está muy bien explicado en el libro de Lev Mechnikov *La civilización y los grandes ríos históricos*, aunque el malogrado historiador no se asignara ese objetivo. El rol de estas necesidades y relaciones se destaca con claridad, por otra parte, en la gruesa *Histoire ancienne de l'Orient* de Lenormand. En lo que respecta a la Edad Media y al origen de las instituciones de esa época, remitimos en particular a Agustín Thierry, Guizot, Maurer y, en parte, a Fustel de Coulanges. Por último, la importancia de las relaciones económicas y de la lucha de clases que se desenvuelve en la historia moderna están puestas en evidencia con notable brillo en el magnífico libro de Marx: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* [El 18 Brumario de Luis Bonaparte]. No hablamos de *El capital* que igualmente es del más alto interés histórico. En resumen, cada progreso de las ciencias históricas aporta una nueva demostración en favor del "materialismo económico". De allí el hecho de que tantos autores, especialmente historiadores, descubran hoy, "independientemente de Marx" (es decir sin tener la menor noción de su teoría), o más exactamente,

* En la edición de 1892, este pasaje, suprimido en 1905, seguía luego de *El origen de la familia, de la propiedad privada y el estado* (p. 154) y ocupaba el lugar del texto que comienza *"A despecho de la malevolencia..."* (pp. 154-156).

vislumbren confusamente algunas regiones de una América hace mucho tiempo ya descubierta. Pero esta "independencia" respecto de la más importante teoría histórica de nuestro tiempo nunca queda impune: se advierte en el libro de Giraud-Teulon sobre l'*Histoire de la famille* que acaba de aparecer traducido al ruso.

La teoría marxista de la historia está llamada a servir de base a una multitud de trabajos históricos. Incluso muchos marxistas no captan aún toda su importancia. Pero cuando "filósofos" de la especie de Paul Barth (véase *Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer* [La Filosofía de la historia en Hegel y los hegelianos]) se preguntan asombrados en qué obras se demuestra la exactitud de la teoría de Marx, no hacen otra cosa que revelar su ignorancia, o esa incapacidad de juicio que Kant consideraba con razón como incurable.]]

Notas del editor

LUDWIG FEUERBACH Y EL FIN DE LA FILOSOFIA CLÀSICA ALEMANA

[1] El manuscrito en cuestión fue publicado por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú en 1932 con el título de *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana, representada por Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán representado por sus diversos profetas.* En español, existe una excelente versión de W. Roces editada por Pueblos Unidos, de Montevideo, en 1968.

[2] *Embate y lucha* (en alemán, *Sturm und Drang*) hace referencia al movimiento literario y social surgido en Alemania en los años 70-80 del siglo XVIII. Constituyó una singular rebelión literaria de la intelectualidad joven de Alemania contra el régimen feudal absolutista. Como señala Hauser, "con el *Sturm und Drang* la literatura alemana se hace totalmente burguesa a pesar incluso de que los jóvenes rebeldes no son precisamente indulgentes con relación a la burguesía. Pero su protesta contra la usurpación del despotismo y su exaltación de los derechos de la libertad son tan auténticos y tan sinceros como su actitud opuesta a la Ilustración. Y aunque son simplemente un grupo laxamente unido de ilusos enajenados y de locos ingenuos, están enraizados profundamente en la burguesía y apenas pueden desmentir su origen" (Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, Madrid, Guadarrama, 1957, t. II, p. 811 y ss.)

[3] *Die Neue Zeit* [Tiempos Nuevos], revista teórica de la socialdemocracia alemana; salía en Stuttgart desde 1883 hasta 1923. Hasta 1917 fue redactada por Karl Kautsky; a partir de esa fecha por Heinrich Cunow.

[4] Véase *infra*, nota.

[5] Palabras parafraseadas de Mefistófeles en la tragedia de Goethe, *Fausto:*

Ich bin der geist, der stets verneint!
Und das mit recht; denn alles, was entsteht,
Ist wer, dass en zu grunde geht...

(¡Soy el espíritu que todo lo niega! Y así debe ser, ya que todo lo que surge es digno de perecer. (Parte I, escena 3, cuarto de estudio.)

[6] Término empleado por Hegel para expresar el proceso de transformación de la idea en naturaleza. El giro alemán, "*sich entaussert*", que emplea Hegel, viene a significar el separarse de sí mismo, el convertirse en exterior con relación a sí mismo, el enajenarse.

[7] La contradicción entre "método" revolucionario y "sistema" conservador que enfatiza Engels indica un sorprendente retorno al filón joven-hegeliano del que nunca pudo desprenderse y que marca sus diferencias con el pensamiento de Marx. En un escrito de 1842, titulado *Schelling und*

die Offenbarung [Schelling y la revelación] y publicado con el pseudónimo de Oswald, Engels expresa el siguiente juicio sobre Hegel: "Los límites dentro de los que Hegel ha encerrado la violenta e impetuosa corriente de su pensamiento fueron condicionados en parte por su época, en parte por su persona. El sistema, en sus lineamientos fundamentales, ya estaba terminado antes de 1810, la concepción del mundo de Hegel, en cambio, adquirió forma definitiva en 1820. Sus concepciones políticas, su doctrina del estado modelada según el ejemplo de Inglaterra, llevan innegablemente la impronta de la edad de la Restauración; por otra parte, nunca fue clara para él la necesidad histórico-mundial de la Revolución de Julio. De tal modo al propio Hegel le tocó verificar sobre sí mismo su afirmación de que toda filosofía es sólo el contenido del pensamiento de la propia época. Sus opiniones personales se fueron filtrando a través del sistema, pero no sin que ellas impregnaran las conclusiones. Así, su filosofía de la religión y del derecho se habría resuelto de otro modo si él hubiese podido abstraerse de los elementos de hecho que derivaban de la educación de la época, y si en cambio la hubiese desarrollado desde el pensamiento puro. Y aquí están las razones de todas las incoherencias, de todas las contradicciones presentes en Hegel. Todo aquello que en su filosofía de la religión aparece demasiado ortodoxo y, en su filosofía del estado, pseudohistórico, debe ser juzgado desde este punto de vista. Los principios son siempre independientes y progresistas, las conclusiones —y nadie lo niega— suenan aquí o allá como antiliberales. En este punto se insertó luego un grupo de discípulos que se atuvieron a los principios y rechazaron las conclusiones cuando éstas no pudieron ser justificadas. Fue entonces que se constituyó el ala izquierda..." (MEGA, I, 2, pp. 183-4). En el fragmento que transcribimos están resumidos los temas que caracterizan la interpretación hecha por los jóvenes hegelianos del pensamiento de Hegel: la existencia de una presunta contradicción en la filosofía de Hegel entre los *principios* (revolucionarios) y las *conclusiones* (conservadoras); la afirmación de que todas las incoherencias existentes en Hegel, tanto en su filosofía de la religión como del estado, no derivan de razones intrínsecas a su pensamiento, sino que representan el precio que tuvo que pagar por la época en que debió vivir, el producto del compromiso personal con el que Hegel creyó poder salvar el conflicto entre la audacia de sus principios y la limitación de su propio tiempo. La diferencia entre esta posición que Engels compartía con la izquierda hegeliana, y la sustentada por Marx en esa misma época en su disertación doctoral sobre la *Diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro*, reside en que mientras que para la izquierda hay una contradicción en la filosofía de Hegel entre la "pureza" de los principios revolucionarios y las consecuencias positivas o conservadoras que él extrae de ellos, para Marx el carácter abstracto y apriorista de tales principios y el positivismo de las conclusiones a que Hegel arriba *son aspectos orgánicos y complementarios de una misma concepción especulativa*. "Con respecto a Hegel —escribe Marx— es pura ignorancia de sus discípulos el intento de explicar esta o aquella característica de su sistema por compromisos u otras cosas por el estilo; en una palabra, moralísticamente. El hecho de que un filósofo caiga en esta o aquella aparente incoherencia por tal o cual acomodo, es algo comprensible; más aún, él mismo puede ser consciente de ello. Pero de lo que no tiene conciencia es que aquello que a él se le aparece como un mero acomodo tiene su raíz más profunda en una insuficiencia o en una insuficiente com-

prensión de su mismo principio. Si por lo tanto un filósofo establece efectivamente un compromiso, sus discípulos tienen la tarea de explicar, *partiendo de su* conciencia íntima y esencial, lo que *para él mismo tenía la forma de una conciencia esotérica.* De este modo, aquello que aparece como un progreso de la conciencia moral, es al mismo tiempo también un progreso del saber. La conciencia privada del filósofo no es cuestionada, pero en cambio la forma de su conciencia esencial es reconstruida, elevada a una determinada figura y significado, y por esto mismo, superada" (MEGA, I, 1/1, p. 64). Sobre este tema de las relaciones entre el marxismo y el pensamiento de Hegel se viene produciendo desde fines de la década del cincuenta una interesante discusión entre los marxistas europeos. Los trabajos de Galvano Della Volpe, Mario Rossi, Lucio Colletti, Nicolao Merker y otros en Italia, y los de la escuela althusseriana en Francia han conmovido las estancadas aguas de una querella superficialmente resuelta por el texto engelsiano. Más en particular, sobre las diferencias entre el joven Marx y el joven (y viejo) Engels, véase la introducción sobre *El marxismo y Hegel* de Lucio Colletti a la edición italiana de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin (Milan, Feltrinelli, 1958, pp. LXXXVII-CXI), de donde hemos tomado lo esencial de esta nota.

[8] Los partidarios del pietismo (del latín *pietas*, piedad): corriente místico-religiosa de los protestantes de Europa occidental a fines del siglo XVII y la primera mitad del XVIII; inicialmente en los Países Bajos y Alemania. El pietismo no constituyó una *secta especial*, pero representaba un movimiento reaccionario contra el racionalismo y la filosofía iluminista.

[9] *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* [Anales Alemanes de Ciencia y Arte]: revista literario-filosófica de los jóvenes hegelianos; se publicó con ese nombre en Leipzig desde julio de 1841 hasta enero de 1843.

[10] Engels se refiere aquí al libro de Max Stirner (pseudónimo de Kaspar Schmidt), *Der Einzige und sein Eigenthum* [El único y su propiedad], publicado en 1845 en Leipzig. Sobre la crítica de Marx y Engels a Stirner véase la sección III, "San Max" de *La ideología alemana,* pp. 95-541 de la edic. cit.

[11] El libro de Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo* fue publicado en Leipzig en 1841. Hay edic. en español de Editorial Claridad, Buenos Aires, s/f.

[12] El título completo de la obra de Marx y Engels era éste: *La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes.* [Hay edic. en español de Editorial Grijalbo, México, 1959.] "*La Sagrada Familia* —afirma Lenin— es un apodo irónico dado a dos filósofos, los hermanos Bauer, y a sus discípulos. Estos señores predicaban una crítica que estaba por encima de toda realidad, por encima de partidos y de la política, que negaba toda actuación política y sólo contemplaba «críticamente» el mundo circundante y los sucesos que ocurrían en él. Los señores Bauer califican desdeñosamente al proletariado como masa no crítica. Marx y Engels se enfrentaron enérgicamente con esta absurda y nociva tendencia. En nombre de la verdadera personalidad humana del obrero despreciado por la clase dominante y por el estado, Marx y Engels exigían no la contemplación, sino la lucha por una organización mejor de la sociedad. Y la fuerza capaz de librar esta lucha e interesada en ella, la veían, naturalmente, en el proletariado" (Vl. I. Lenin, *Federico Engels,* en *Obras completas,* Buenos Aires, Edit. Cartago, 1960, t. II, pp. 17-18.)

[13] El término empleado por Hegel es un término específicamente hege-

liano: *aufheben*, que significa "suprimir" y, al mismo tiempo, "recoger", "conservar", es decir, según el juego de palabras hegeliano, "suprimirse y al propio tiempo conservarse". Nosotros lo hemos traducido como "superar" por ser éste un término más aproximado a la idea hegeliana de devenir.

[14] Se trata del planeta Neptuno, descubierto en 1846 por Johann Galle, astrónomo del Observatorio de Berlín.

[15] *Agnosticismo* (del griego *a* —no, y *gnosis* —saber): doctrina idealista que afirma que el mundo es incognoscible, que la inteligencia humana está limitada y que el hombre no puede conocer nada de lo que se halla fuera de sus sensaciones. El agnosticismo se manifiesta bajo distintas formas; unos agnósticos reconocen la existencia objetiva del mundo material, pero niegan la posibilidad de conocerlo, otros niegan la existencia del mundo material, alegando que el hombre no está en condiciones de saber si existe algo fuera de sus sensaciones.

[16] Hegel analiza, en su *Lógica*, los conceptos fundamentales, tales como el ser, el devenir, la cualidad, la cantidad, la medida, la esencia, el fenómeno, la posibilidad, la causalidad, la realidad, etc., las llamadas "categorías lógicas". Según Hegel, estas categorías tienen una existencia propia y "eterna", con independencia del hombre (idealismo objetivo). En realidad, los conceptos y las deducciones, las categorías, constituyen las herramientas a partir de las cuales el hombre puede apropiarse de lo concreto y de reproducirlo como un concreto espiritual. La particularidad de lo concreto de aparecer en el pensamiento como un resultado y no como un punto de partida (aunque en la realidad lo sea) es, según Marx, lo que impulsó a Hegel a caer "en la ilusión de concebir a lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo [...] La totalidad concreta, como totalidad del pensamiento [...] es en los hechos un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde afuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos" (*Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*, Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 1). Enfatizando el valor de la práctica humana en la elaboración conceptual, Lenin a su vez anota: "Cuando Hegel se esfuerza —y a veces resopla y jadea— por ubicar la actividad humana dirigida a un fin entre las categorías de la lógica, diciendo que dicha actividad es el "silogismo", que el sujeto (el hombre) desempeña el papel de un "miembro" en la "figura" lógica del "silogismo", etc. *—entonces no se trata simplemente de una interpretación forzada, de un simple juego. Tiene un contenido muy profundo, puramente materialista.* Hay que invertir: la actividad práctica del hombre debe llevar su conciencia a la repetición de las distintas figuras lógicas, miles de millones de veces, *a fin de que* esas cifras *puedan* obtener la significación de *axiomas* [...] Hegel llega a la "Idea" como coincidencia del concepto y del objeto, como *verdad, a través* de la actividad práctica del hombre, dirigida a un fin. Un enfoque muy aproximado a la opinión de que con su *práctica* el hombre demuestra la corrección objetiva de sus ideas, conceptos, conocimientos, ciencia." (*Cuadernos filosóficos*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Cartago, 1960, t. XXXVIII, p. 184). Las "categorías lógicas" son, por tanto, lo ideal de que habla Marx en el prólogo a la segunda edición de *El capital*: "Para mí, lo ideal no es,

por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto en la cabeza del hombre".

[17] Teoría que explica los orígenes del sol y de los planetas por nebulosas incandescentes en rotación.

[18] *Imperativo categórico* (literalmente, orden incondicional). Así llamaba el filósofo alemán Kant a su suprema ley moral, que era la siguiente: "El hombre debe obrar de modo tal que las normas de su conducta puedan, al mismo tiempo, considerarse como ley general". En Kant, esta ley moral "eterna", "inmutable", no deriva de la experiencia, sino que es anterior a ella e independiente de ella, pues procede *a priori* de la razón. En realidad, esta ley "eterna" no era sino una expresión de la moral de clase de la burguesía en una determinada fase de su desarrollo histórico. Sobre el tema de la ética kantiana y del socialismo, véase el folleto de Karl Kautsky, *Ética y concepción materialista de la historia*, Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 55, Córdoba, 1975.

[19] *Deístas*. Partidarios de la doctrina religiosa-filosófica que reconoce a Dios como la causa originaria, impersonal y racional del mundo, pero que niega su participación en la vida de la naturaleza y de la sociedad. En las condiciones del predominio de la concepción feudal-religiosa del mundo, el deísmo se manifiesta muchas veces desde posiciones racionalistas, criticando la concepción teológica medieval del mundo y desenmascarando el parasitismo y la charlatanería del clero. Sin embargo los deístas entraban, al mismo tiempo, en compromiso con la religión, manifestándose a favor de su permanencia entre las masas populares, pero bajo una forma racional.

[20] Se alude al restablecimiento en Francia, por Napoleón, de la iglesia católica, que había sido abolida por la convención jacobina. Siendo todavía primer Cónsul, Napoleón firmó, el 15 de julio de 1801, un concordato con el Papa.

[21] Se alude al intento de Robespierre de implantar la religión del "ser supremo".

[22] Expresión extendida en la literatura burguesa alemana después de la victoria prusiana en Sadowa (en la guerra austro-prusiana de 1866) y que encierra la idea de que en dicha batalla triunfó el sistema prusiano de instrucción pública.

[23] Según un mito griego, Radamanto fue nombrado juez de los infiernos por su espíritu justiciero.

[24] Joseph Dietzgen, 1828-1888. El "filósofo obrero" alemán. Curtidor de profesión, autodidacta, amigo de Engels y de F. A. Sorge. Descubrió, independientemente de Marx, según Engels, la dialéctica materialista, de la que hizo una exposición detallada. Escribió en 1858, en San Petersburgo, su primera obra filosófica: *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* [La esencia del trabajo intelectual del hombre] cuando ya había atraído el interés de Marx por su comentario del primer tomo de *El capital* en el *Volksstaat*. Bajo la ley antisocialista, Dietzgen debió establecerse definitivamente en los Estados Unidos donde desempeñó un rol eminente en el movimiento socialista alemán como redactor y colaborador de diversos periódicos obreros. Cuando el atentado de Chicago (1886), sale valientemente a la palestra como redactor del *Arbeiter Zeitung* de Chicago, del que los colaboradores habían sido víctimas de los agentes provocadores de la justicia norteamericana, por desafiar el terror burgués y luchar contra los enemigos de clase en el seno del movimiento obrero. Sus trabajos filosóficos están

bajo la influencia directa de Ludwing Feuerbach, pero *la forma dialéctica está desarrollada de manera independiente.* Sus obras principales son: *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* (1869) [La esencia del trabajo intelectual del hombre], *Das Acquisit des Philosophie* (1887) [La conquista de la filosofía], *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie* [Excursiones de un socialista en el campo de la teoría del conocimiento], *Sämtliche Schriften in drei Bänden* [Obras completas en 3 volúmenes], editadas por su hijo Eugen Dietzgen (Stuttgart, 1919). Cartas de Dietzgen en las *Briefe und Auszüge aus Briefen von J. Ph. Becker, J. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx u. a. an F. A. Sorge u. a.* (Stuttgart, 1906).

Sobre Dietzgen véase capítulos II y IV de *Materialismo y Empiriocriticismo*, de Lenin; el cap. IV del libro de Anton Pannekoek, *Lenin filósofo*, en Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 42, Córdoba, 1973. En la serie de Cuadernos de PyP está en preparación una amplia selección de trabajos de ese importante antecedente de la concepción materialista de la historia.

[25] La paz que puso fin a las guerras napoleónicas. En Francia fue restaurada la monarquía reaccionaria de los Borbones. En el resto de Europa la reacción festejó entusiasta su triunfo. El emperador de Austria y el rey de Prusia, con el zar de Rusia a la cabeza, concertaron la "Santa Alianza" para desarrollar una política represiva de los movimientos nacionales. Desde ese momento en adelante, el gobierno zarista de Rusia desempeñará el papel de gendarme de Europa, hasta su derrocamiento con la revolución de Febrero de 1917.

[26] Aquí Engels no entiende por *Code civil* (Código de Napoleón) únicamente el Código Civil de Napoleón adoptado en 1804 y conocido con este nombre, sino en el sentido lato de la palabra, es decir todo el sistema del derecho burgués, representado por cinco códigos (civil, procesal civil, comercial, penal y procesal penal) adoptados bajo Napoleón I en los años de 1804 a 1810. Dichos códigos fueron implantados en las regiones de Alemania occidental y sudoccidental conquistadas por Francia y se mantuvieron en vigencia en la provincia del Rin incluso después de la anexión de ésta a Prusia en 1815.

[27] *Concilio de Nicea:* el primer concilio ecuménico de los obispos de la iglesia cristiana del Imperio Romano, convocado en el año 325 por el emperador Constantino I en la ciudad de Nicea (Asia Menor). El concilio determinó el símbolo de la fe obligatorio para todos los cristianos.

[28] *Albigenses.* Secta religiosa, ampliamente propagada en los siglos XII y XIII por las ciudades del Sur de Francia y del Norte de Italia. El foco principal se hallaba en la ciudad francesa de Albi, de donde tomó el nombre el movimiento. Los albigenses, que se pronunciaban contra las suntuosas ceremonias católicas y la jerarquía eclesiástica, expresaban en una forma religiosa la protesta de la población comercial-artesana de las ciudades contra el feudalismo. A ellos se unió parte de la nobleza francesa del sur, que intentaba secularizar las tierras de la iglesia. El papa Inocencio III organizó en 1209 una cruzada contra los albigenses. Como resultado de una guerra de veinte años y de feroces represiones, el movimiento de los albigenses fue aplastado.

[29] En el período de 1477 a 1555, Holanda formaba parte del Sacro Imperio Romano Germánico; después de la división de éste quedó bajo la dominación de España. Hacia fines de la revolución burguesa del siglo XVI, Holanda se liberó de la dominación española y se constituyó en república burguesa independiente.

[30] La historiografía burguesa inglesa llama "revolución gloriosa" al golpe de estado de 1688 con el que se derrocó en Inglaterra la dinastías de los Estuardos y se instauró la monarquía constitucional (1689) encabezada por Guillermo de Orange y basada en el compromiso entre la aristocracia terrateniente y la gran burguesía.

[31] En 1685, en el ambiente creado por las represiones políticas y religiosas contra los protestantes calvinistas (hugonotes), recrudecidas a partir de los años 20 del siglo XVII, Luis XIV revocó el Edicto de Nantes de 1598, que concedía a los hugonotes libertades religiosas; a raíz de dicha abolición, varios miles de ellos emigraron de Francia.

[32] Como resultado de la victoria sobre Francia durante la guerra franco-prusiana de 1870-1871 surgió el Imperio Alemán, en el que no entró Austria. De ahí la denominación de "imperio pequeño-alemán".

[33] Karl Marx escribió las *Tesis sobre Feuerbach* en Bruselas, en la primavera de 1845, cuando había terminado ya de desarrollar los rasgos principales de su teoría materialista de la historia y había extendido el materialismo a la explicación de la sociedad humana. Según definición de Engels, es "[...] el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo".

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx pone al descubierto el principal defecto de todo el materialismo anterior, así como también del feuerbachiano: su carácter pasivo-contemplativo, la incomprensión de la importancia de la actividad revolucionaria, "práctico-crítica" del hombre. Marx subraya el papel decisivo de la práctica revolucionaria para comprender y transformar el mundo.

Las *Tesis sobre Feuerbach* se encuentran en el *Cuaderno de notas* de Marx correspondiente a los años 1844-1847 y llevan el título *Sobre Feuerbach*. Al editar en 1888 las *Tesis*, Engels las redactó, introduciendo en ellas algunos cambios con el fin de hacer más comprensible para los lectores un texto que Marx aparentemente no se propuso publicar. En la presente edición las *Tesis* se ofrecen tal y como las publicó Engels, agregando, con el manuscrito de Marx delante, subrayados y entrecomillados que no se ven en la edición de 1888. El título de *Tesis sobre Feuerbach* se debe al Instituto de Marxismo-Leninismo.

[34] Trátase del libro de Paul Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegels un Hegelianer bis auf Marx und Hartmann* [Filosofía de la historia de Hegel y de los hegelianos hasta Marx y Hartmann] publicado en Leipzig en 1890.

[35] *Deutsche Worte* [Palabra alemana], revista económica y político-social austríaca que se publicó en Viena de 1881 hasta 1904. El artículo de Moritz Wirth, "La arbitrariedad respecto de Hegel y las persecuciones contra él en la Alemania actual" fue publicado en 1890, en el número 5 de la revista.

[36] *Berliner Volks Tribüne* [Tribuna popular de Berlín], semanario socialdemócrata, afín al grupo semianarquista de los "jóvenes", se publicó desde 1887 hasta 1892. Los materiales referentes a la discusión en torno a la cuestión "A cada cual el producto íntegro de su trabajo" se publicaban en el período desde el 14 de junio hasta el 12 de julio de 1890.

[37] La *Ley de Excepción contra los socialistas* fue promulgada en Alemania el 21 de octubre de 1878. En virtud de la misma quedaron prohibidas todas las organizaciones del Partido Socialdemócrata, las organizaciones obreras de masas y la prensa obrera. Fueron confiscadas las publicaciones

socialistas y se sometió a represiones a los socialdemócratas. Bajo la presión del movimiento obrero de masas, la ley fue derogada el 1º de octubre de 1890.

[38] *Züricher Post* [Correo de Zurich], diario suizo de orientación democrática; se publicó desde 1879 hasta 1936.

[39] El artículo de Mehring *Uber den historischen Materialismus* [Sobre el materialismo histórico] fue publicado en 1893, como apéndice a su libro *La leyenda sobre Lessing*. Una recopilación de trabajos filosóficos de Mehring, en el que se incluye el aquí mencionado, aparecerá próximamente en los Cuadernos de Pasado y Presente.

[40] Trátase de los partidarios del mercantilismo, sistema de concepciones difundidas en la época de la acumulación originaria. Los teóricos del mercantilismo, representantes del capital comercial, identificaban la riqueza del país únicamente con la acumulación de dinero, y la fuente de éste la veían sólo en el comercio exterior. En los siglos XVII-XVIII, el mercantilismo ejerció sensible influencia en la política económica de los estados absolutistas.

[41] Los *fisiócratas* constituían una de las tendencias de la economía política burguesa clásica; apareció en los años 50 del siglo XVIII, en Francia. Los fisiócratas eran firmes partidarios de la agricultura capitalista, basada en grandes haciendas, de la anulación de los privilegios estamentarios y del proteccionismo. Comprendiendo la necesidad de eliminar el orden feudal, querían, sin embargo, que ello sucediera por medio de transformaciones pacíficas, sin perjuicio para las clases dominantes y el régimen absolutista. Por sus puntos de vista filosóficos, los fisiócratas se adherían a la "Ilustración" burguesa francesa del siglo XVIII. Varias transformaciones económicas propuestas por los fisiócratas fueron llevadas a la práctica bajo la revolución burguesa de Francia.

[42] *La guerra de los Treinta años* (1618-1648) fue una guerra europea general nacida de la lucha entre los protestantes y los católicos. Alemania, teatro principal de esta lucha, fue objeto de saqueos por los ejércitos y de demandas anexionistas por parte de los contendientes. La conflagración terminó en 1848 con la conclusión de la paz de Westfalia, que refrendó la división política de Alemania.

[43] Se refiere al *Sacro Imperio Romano Germánico*, imperio medieval, fundado en 962, abarcando los territorios de Alemania y, en parte, de Italia. Posteriormente entraron a formar parte del imperio algunas tierras francesas, Bohemia, Austria, los Países Bajos, Suiza y otros países. Era un estado centralizado y constituía una agrupación inestable de principados feudales y ciudades libres que reconocían el poder súpremo del emperador. Dejó de existir en 1806, cuando, derrotados por Francia, los Habsburgo tuvieron que renunciar al título de emperadores del Sacro Imperio Romano.

[44] Esta carta fue publicada por primera vez sin indicación del destinatario en la revista *Der Sozialistische Akademiker* [El académico socialista], nº 20, 1895, por su redactor H. Starkenburg. Por eso, en las ediciones precedentes se mencionaba erróneamente a Starkenburg como destinatario.

[45] Se trata de la obra de G. von Gülich titulada *Geschichtliche Darstellung des Handels, der Gewerbe und des Ackerbaus der bedeutendsten handeltreibenden Staaten unserer Zeit* [Descripción histórica del comercio, la industria y la agricultura de los más importantes estados comerciales de nuestra época], publicada en varios tomos en Jena de 1830 a 1845.

[1] En 1892, en la *Bibliothèque du socialisme contemporain* (Ginebra), Plejánov publica su traducción, con advertencias y notas, del libro de Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* aparecido en 1886 en *Neue Zeit*.

Publica su segunda edición, siempre en Ginebra, en 1905, en la *Bibliothèque du socialisme scientifique*. Contiene un prefacio mucho más amplio y considerables correcciones en las notas.

Aquí se publican, según el texto de la edición de Moscú-Leningrado (que confrontó las ediciones de 1892 y de 1905 con los manuscritos conservados en el Museo Plejánov):

a) la advertencia de 1892;

b) las notas de 1892 con las correcciones introducidas en 1905.

El prefacio de 1905 no forma parte de la presente edición española.

[2] En ruso *Voprosi Filosofi i Psicologui*. Fundada en Moscú en 1889, la revista subsistió hasta 1918; muy conservadora, sirvió de centro de reunión a los idealistas de todas las escuelas que se sucedieron durante esos treinta años: neokantismo, machismo, corriente de los "Véji", etcétera.

[3] Las tendencias materialistas de 1860 son denominadas por Plejánov "tendencias de negación" a causa de su negación revolucionaria de la realidad rusa de entonces y de su lucha contra la servidumbre y la autocracia.

[4] San Petersburgo, 1890. En la tercera parte del suplemento titulada "La filosofía entre los rusos", la corriente de pensamiento de 1860 es despachada con estas escasas líneas: *"Esos años tumultuosos se caracterizan por la aparición del materialismo. Los adeptos de esta doctrina, Chernichevski, Antonovich y Pisarev son menos interesantes por sus ideas que por el papel que desempeñaron en la época. Iurkiévich no tuvo ninguna dificultad en terminar con ella en lo que respecta a los principios filosóficos; sólo le resultó más difícil oponerse a la influencia de esos autores..."*

[5] En relación con la dificultad de conseguir *La Sagrada Familia* (aparecida en 1845), véase por ejemplo esta carta de Pérazich a Plejánov, quien le había solicitado en préstamo un ejemplar.

Está fechada en Viena, 19 de diciembre de 1892:

"[...] *Me debían comunicar ayer el resultado de las conversaciones mantenidas con el doctor Víctor Adler, que es el único poseedor de esta obra en los medios a los que tengo acceso* [...] *Intentaré hacer sacar una copia y le enviaré el manuscrito."*

[6] En el nº 9 de 1885. Es un extracto del capítulo "La batalla crítica contra el materialismo francés" presentado bajo el título: "El materialismo francés del siglo XVIII". En 1892, Plejánov traduce este pasaje y lo publica como anexo al *Ludwig Feuerbach*. En 1885, había preparado un resumen con extensos extractos para la *Semana*. Este estudio no fue incluido, como consecuencia quizás, del traspaso de la *Semana* a manos de los populistas liberales. Fue publicado después de la muerte de Plejánov.

[7] La traducción rusa no salió sino en 1906, en San Petersburgo, en las ediciones *Novi Golos;* pero no es completa.

[8] En *Historia del materialismo y crítica de su alcance actual*, San Petersburgo, 1881. [Hay edic. en español.]

[9] *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1885.

[10] Se trata de *Reflexiones sobre la historia de la religión y de la filosofía*

en Alemania. [En español, *Alemania*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1960.]

[11] Véase *Werke*, de Heinrich Heine, recopiladas por Ernst Elster, Leipzig y Viena.

[12] Véase el capítulo titulado "El Moscú de los jóvenes".

[13] Véase la carta a Botkin del 1º de marzo de 1841. Es un error manifiesto decir que desde los años de 1840, es decir luego de su negación a resignarse a la realidad, Bielinski "disminuía su rigor teórico".

[14] Véase la carta de Bielinski a Anñenkov del 15 de febrero de 1848.

[15] Pronunciada en la primavera de 1898, para el cincuentenario de la muerte de Bielinski, ante los emigrados rusos de Ginebra, Zürich y Berna.

[16] Título exacto: *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerke* ["Gaceta renana para la política, el comercio y la industria"], fundada con la participación de los hegelianos de izquierda, por miembros de la burguesía radical renana opuestas al gobierno prusiano. Bajo la dirección de Marx, la *Gaceta* tomó un carácter democrático revolucionario. En su artículo sobre Marx, Lenin señala que durante su colaboración en *La gaceta renana "se puede ver cómo Marx pasa del idealismo al materialismo, y del democratismo revolucionario al comunismo"*. [*Obras Completas*, t. 21, pp. 41, 75, Bs. As., Editorial Cartago, 1960.]

[17] En realidad *La nueva gaceta renana* apareció del 1º de junio de 1848 al 19 de mayo de 1849. En su artículo "Marx y *La nueva gaceta renana*" (1884), Engels escribe que bajo la dirección de Marx, *La nueva gaceta renana* era "el más conocido entre los periódicos alemanes de los años revolucionarios". "Ningún periódico alemán, ni antes ni después, tuvo tal fuerza e influencia, ni fue capaz, como *La nueva gaceta renana*, de electrizar a las masas proletarias."

Lenin decía que él *"sigue siendo hasta hoy el mejor órgano del proletariado revolucionario, un modelo no superado aún* [...]" [ed. cit., t. 21, p. 76.]

[18] El título exacto es: *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* [La justa causa de la libertad y mi propia causa].

[19] En "¿Qué es el progreso?", "¿Qué es la felicidad", "Notas de un profano".

[20] Plejánov utiliza sobre todo el capítulo II: "Naturaleza de la religión".

[21] Revista socialista fundada en París en 1899. Las respuestas a la encuesta fueron publicadas en los números 107, 108, 109 y 110.

[22] Plejánov se refiere a los ex marxistas "legales" como Berdiáiev y Bulgákov que, después de haber acometido la "crítica" de Marx alrededor de 1900, desde el punto de vista kantiano, se convirtieron al misticismo algunos años más tarde.

[23] Es un capítulo de *La Ideología Alemana*. [En la edic. en esp. de EPU, Montevideo, 1968, sección IV, pp. 585-646.]

[24] *El vapor de Westfalia*, revista mensual, publicada bajo la dirección del "socialista verdadero" Lüning en Bielefeld, luego en Paderborn, de enero de 1845 a marzo de 1848.

[25] En ruso *Osvobozhdenie*. Revista publicada por Struve en Stuttgart y París, de 1902 a 1905; a partir de 1904, órgano de la "Unión de Liberación" de orientación liberal burguesa, que constituiría el núcleo central del partido "kadete". Denunciada en 1903 como contrarrevolucionaria y antiproletaria por el Segundo Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, a proposición de Plejánov y Lenin.

[26] Órgano oficial del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, publicado en Ginebra desde el 14 de mayo al 12 de noviembre de 1905. Dirigido por Lenin, este periódico sucedió a *Iskra* leninista y al diario bolchevique *Vpériod* para constituirse en el centro ideológico y organizativo del bolchevismo en el período de la primer revolución rusa. El diario desenmascaró la táctica menchevique de alianza con la burguesía. En los agregados que hizo en 1905 a sus notas para el libro de Engels *Ludwig Feuerbach*, Plejánov procura desacreditar la teoría leninista preconizada por *Proletari* de la hegemonía del proletariado en la revolución burguesa, presentando a la misma como un retorno al "populismo".

[27] Véase en *La socialdemocracia y el gobierno revolucionario provisional de Lenin* el pasaje sobre "la diferencia entre el punto de vista de la socialdemocracia revolucionaria y el seguidismo".

[28] Siempre es el menchevique quien habla... Para destruir a los bolcheviques como fracción, Plejánov tacha a Lenin de blanquista. Al limitar el alcance de la revolución de 1905 a la instauración de una república parlamentaria burguesa, Plejánov se enfrenta a las decisiones del Tercer Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia que había proclamado la necesidad de instaurar la dictadura del proletariado y del campesinado. Para Lenin, la creación de un gobierno provisional revolucionario constituía una de las condiciones esenciales de la transformación de la revolución burguesa en revolución socialista.

[29] Véase el libro de Priestley: *A free discussion of the doctrines of materialism and philosophical necessity* [Une libre discusión sobre las doctrinas del materialismo y de la necesidad filosófica], Londres, 1778.

[30] Protagonista principal de *Memorias de un loco*, de Gogol.

[31] En *Materialismo y Empiriocriticismo* Lenin observa en este pasaje una *"confusión de términos"*, p. 154, Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1952.

[32] En *Materialismo y Empiriocriticismo* Lenin hace una crítica del error de Plejánov en el asunto de los "jeroglíficos"; véase pp. 265-272, de la ed. cit.

[33] Cf. *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels donde, desde un punto de vista materialista y dialéctico, subraya el error de los que niegan el carácter específico de las formas de movimiento cualitativamente diferentes.

[34] La obra principal de d'Holbach, el *Sistema de la Naturaleza*, publicada en Amsterdam en 1770, bajo el seudónimo de "Mirabaud" y con la falsa indicación de origen "Londres", fue atribuida durante mucho tiempo a varios de los enciclopedistas, en particular a Diderot y a Lagrange.

[35] Cf. Uspenski (*Las cifras vivientes*): *"¡No es tan sencillo lo que a veces se oculta detrás de las estadísticas! Se piensa, se piensa sin cesar en esos ceros que no corresponden a nada absolutamente, y se emborronan páginas y páginas con cálculos, y cae una lágrima, inesperada, que deshace todo."*

[36] En el *Origen del hombre y la selección natural*, capítulo v.

[37] El título exacto es: *La sociedad primitiva o investigaciones sobre la marcha del progreso humano desde el salvajismo, la barbarie hasta la civilización.*

[38] En *Die soziale Verfassung des Inkareichs. Eine Untersuchung des altperuanischen Agrarkommunismus* [El régimen social del estado Incaico. Estudio sobre el comunismo agrario de los antiguos peruanos]. Véase también sus artículos sobre "las bases económicas del matriarcado" en *Le Devenir social*, nos. 1, 2 y 4, de 1898.

Nota del Editor

Los trabajos publicados en el presente volumen fueron tomados de las siguientes publicaciones:

1. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* de la edición del Instituto Marx - Engels de Moscú.

2. *Notas y advertencias a la traducción rusa del libro de Engels* "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", de Georgui Plejánov, *OEuvres philosophiques,* t. I, Editions en Langues Etrangeres. Traducción del francés de Fernando Hugo Azcurra.

A su vez, las notas correspondientes a ambos trabajos pertenecen, en el primer caso, a Pasado y Presente y, en el segundo, a la edición de la cual fue traducido.

Indice

Advertencia 5

Nota preliminar 17

Friedrich Engels
Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana 17

Fragmento sobre Feuerbach no publicado (1886) 66

Karl Marx
Tesis sobre Feuerbach 71

Cartas filosóficas de Friedrich Engels 74

Georgui Plejánov
Notas y advertencias a la traducción rusa del libro de Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana 97

Advertencia del traductor 99

Notas 101

Notas del editor 158

Nota del editor 169